

مجموعه دست‌نویس  
۱۴۴۷

بازدید شد  
۱۶ - ۲۷

بازدید شد  
۱۳۸۲

۸۸۵

کتابخانه مجلس شورای ملی

اسم کتاب: کتاب الطهارة

مؤلف: شیخ محمد باقر طهرانی

موضوع: آداب

جلد ششم

۲۷۶۲

شماره دفتر: ۱۳۰۲

۲۸۷

۲۳۰۶

۱۳۰۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

۲۷۶۲



بازدید شد  
۱۶ - ۲۷

جمع بیت جبرئیل  
۱۴۴۷

بازدید شد  
۱۳۸۲

۸۸۵

کتابخانه مجلس شورای ملی

اسم کتاب: کتاب الطهارة

مؤلف: شیخ محمد نادی طهرانی

موضوع تألیف: حدیثی

شماره دفتر: ۱۴۶۶۲

۲۸۷

۲۳۰۶

۱۳۰۲

کتابخانه مجلس شورای ملی  
۲۷۶۲



کتاب لہاریت



وبه

بسم الله الرحمن الرحيم

## الباب الاول في الطهارة الكاملة التي يحصل بالوضوء والغسل قد عرفت في اول الكتاب

ان الطهارة هي النجاسة بين النظافة والنزاهة وان منشأ اشترار اول درجات امره على تجلده  
النزاهة فانها معلولة لامر وجودي وهو في المقام وضوء وعمل وانما في اقوى من الاول على  
ما سطره الله نعم فالحقيقة واحدة وانما الاختلاف في الدرجات وقد عرفت ان تأثيرها في جميع  
المراتب بالذات وانما التوقف في الكيفية بخصوصية الوضوء والغسل بعدية ولكن كون الماء  
طهورا ذاتي وحيث يتبين لك ماهو الخلية الطهارة عن النجاسة والخبث في المقدرة فلا بد  
من التوقف للنزاهة المعترضة فيها في كلام اهل العصمة **فنقول** ان الطهارة التي هي ضد الحدث  
حالة للذات معلولة للوضوء والغسل كان الحدث حالة معلولة للزوج الاخشين عن  
مخرجها وحيث انما تولد من الطرفين ولا يصدر من شطرها لاهذين السببين مع تقدم اقا  
لطهارة هي الوضوء والغسل فان العلة والمعلول وانما يتبين لك صدور المعلول بالتوكل  
من الفاعل عين صدور علة فاحرق الخطب عين القائه في النار وايضا فان الامر لا  
عباري عين منشأ اشترار وحيث ان الوضوء على وضوء يوزر على وضوء الطهارة امر متصور  
معقول واقع في الشرع بالنسبة الى الحدث لا مستحبا بل بتجديده فلا شك في انها امر  
وجودي كما ان الحدث انما كان لله ضرورة ان كل من المانة والشرط لا بد من كونه وجودا  
لان الشوط له دخل في الوجود والمانع يوشى المنقضي بالمانع والتاثير من عدم متصور  
بان العلة الشرعية معارف كلام ظاهر يفتقر الى شرط الطهارة بحسب احرازها ولا يكتفي  
بجرد الشك وانما ما لم تكن شرطا فيه بل كان الحدث مانعا منه فيدفع بالاصل وحيث  
ان الوضوء يحصل به اول درجة الطهارة الكاملة قد مرنا البحث عنه على وجهه من غسل  
وفي الوضوء مراحل **المرحلة الاولى** في الموجبات اي ما هو سبب للافتقار  
اليه فان الحدث من جهة ما يتبعه لا بد من ازالته فكلا يوجد الحدث يوجب الوضوء الراجح  
بالنسبة الى ما يتوقف على زواله فلا فرق بين التبرير بالموجب والسبب وانما تنقض هذا التلقا  
فان دعت الشبهات الواهية وهي ما يترفع من خروج البول والقائط والرج من الخرج  
الطبيعي فان عتاد من الضرطة والفسوة وما شبهها بالنسبة الى البول والغائط احد  
وهذه العتاد من انما تحقق بخرجهما عما تدفعها الطبيعة منه سواء كان الخرج اصليا او  
عرجا وسواء كان الخرج طبعيا او قسريا كما اننا نلخص احكامه بالغاظ وخرجه من الخرج

من الخرج الطبيعي وبه لعل ان يكون مطلق الخرج ولو بالشرع من شعوره ولو بخرجه لفرق  
من بدنه او باخرجه من حلقه قسرا لسجدنا قطعاً كما ان خروجه من اسد الخرج الاصلي  
منه من موضع اخر في الجسد حدث بالضرورة فكون الخرج اصليا لا مدخل لقطعاً كما ان الخرج  
مطلق لا اثر له كذلك فلم لا يكون الخرج طبعيا ولا مدخل لاسد الخرج الاصلي كما ان الا  
عتيا لا مدخل له ويظهر هذا المعنى انما من الحكم يتحقق الحدث بخروج البول والغائط  
والرج من مخرجها فانه لا فرق بين حق ذلك ان الضرطة والفسوة ناقضان وبين  
حق ذلك خروجه من الخرج من البدن ناقض وهكذا الحال في البول والغائط فلا مدخل  
ان الناقض البول والغائط الخارج من الطرفين الاستعملين عرفا الا ان الناقض  
انما هو التقطع والبول المعين المصدرى المشاهدين للضرطة والفسوة في العنوان  
المترفع فلا يفهم من انما طه الحكم بالخروج المزبور الا انما طه بالذات فان هذا  
لعبارات في العرف كنبات عن تلك العناوين والفقهاء اعتبروا خصوص العنوان  
في بعض الاحكام يكشف عن ارادة هذا المعنى سائرا لاجبار فانه لا منافاة بين  
انما طه الحكم بالعام الذي لا يتحقق غالباً الا بالخاص وبين تخصيص الخاص بالذكر  
فان التقيد الوارد مورد الغالب لا ينافي في الاطلاق كما ان الاطلاق الوارد مورد  
الغالب لا ينافي في التقيد والتخصيص وبالحكم لا يدل على الاختصاص وعلى تقدير  
الدلالة فانما يدل لولم يكن بحيث لا يتحقق العلم غالباً الا في ضمة بل اذا كان تحقق العلم  
فيه مطلق طبعه وتحققه في غيره خروجه عن مطلق الطبع فان الخاص من شدة  
نفس العلم كما في المقام ولهذا لا يفهم من قوله اذا اذن المؤذن فان فعل كذا  
الا انما طه الحكم بدخول الوقت الذي عد الاذان للعلام به ولهذا لا يستفاد من  
انما طه الاقطار باد حال شئ في المأكولات والمشروبات في الخلق الا ان المناط  
عنوان الاكل والشرب فان الخلق هو المدخل الطبيعي ويدل على ما ذكرنا قوله بعد الله  
ثم في خروجه لانه لا يجب الوضوء الا من الغائط او البول او ضرطة سمع صوتها  
او فسوة تتجدد رجها وما من العلق والعيون عن الرضا انما وجب الوضوء  
ما يخرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين هما  
طريق النجاسة وليس الاثنان طريق تنقية النجاسة من نفسه الا انها فامروا يا  
لطهارة عند ما تنقي تلك النجاسة من انفسهم بل تدل على ما حققناه المستفظة  
المستقلة على التقيد بالطرفين الذي انتم انتم بما فالتك قد عرفت ان المعنى الا انفس



والفرض وما يشبهها خصوصاً على حفظ حق الله تعالى فيهما فالملاك خرجها  
 عن المخرج الطبيعي وإن لم يكن أصلها وأما النوم فأكثر الأصحاب قدّم عليه ناقض في  
 نفسه مع نظر الطواهر على أن هذه الأخبار والجمع بين الأخبار يؤدى استحباباً  
 حتماً للمنام بالتحديد واختلاف مراتبه باختلاف مراتب الاحتمال بالقوة والضعف  
 توضح ذلك أن الأمر بالوضوء عند النوم يقع على وجه الأول بحيث كونه بنفسه  
 ناقضاً وبدل عليه ما رواه زيادة عن أحد هاتين قال لا ينقض الوضوء إلا ما خرج  
 عن طهره أو النوم ما رواه عبد الله الأشعرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا ينقض  
 الوضوء إلا الحدث والنوم حدث الثاني أن يكون هذا حكماً ثانياً للنوم واقعاً  
 من حيث كونه مظنة لخروج الروح وإن كان عدمه معلوماً في النهاية أن النوم  
 إنما لا ينقض المخرج من غير شعور إلى أن قال ولو أجزه المعصوم بعد المخرج  
 اشقق وضوءه إقامة للمظنة مقام السبب كما مشق مع السفر وعلى قول من جعله ناقضاً  
 بالعرض تكون طهارته باقية انتهى ويمكن توهم ظهورها أيضاً من الأخبار وهذا المخرج  
 يتوجه ح تفصيل ابن بابويه حيث قال الرجل برقعاً لا وضوء عليه ما لم يخرج  
 عليه انتهى فان الرواية المصاحبة لهذا التفصيل لا تتم إلا على هذا الوجه فان هذا الخبر  
 من النوم ليس بانه اقضاء لخروج الروح حيث انه صار كذلك لا موجب للوضوء  
 الموجب لخروج الروح لأن والمانع فإذا كان هناك ما يقوم مقامه فلا ينقض ذلك  
 ففي الحلل والعين عن الرضا ع وأما النوم فان النائم إذا غلب عليه نفي عن عليه  
 كل شيء واسترخى فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه المخرج فوجب عليه نفي  
 لهذه العلة والى هذا ينظر قول أبي عبد الله عليه السلام كان له قال إذا نام الرجل وهو جالس  
 مجتمع فليس عليه وضوء وإذا نام مضطجاً عليه الوضوء وقول موسى بن جعفر عليه السلام  
 ما شغل عن الرجل برقعاً وهو قاعد هل عليه وضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعداً  
 أن لم يخرج وما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله قال لا وضوء على العبد وكذا التمسك من نائم  
 وفي حديث آخر العيان وكذا التمسك من نائم العيان استمال الحوكا وفي صحيح الإمام  
 العيني وكذا التمسك وفي صحيح البخاري والتمسك الاستمال والتمسك العجز وقد روي جعفر  
 الدبر وأصله ستة على فعل بالتحريك في هذا من لاد الفعل وجمعه استماله مثل  
 واحمال وسبب وأسباب قال الرضا ع وهذه من الاستعارات الجيدة كاستعماله  
 الستة بالحوكا والعين بالوعاء فإذا أطلق الحوكاء لم ينضب الوعاء وهذا القول

عن أبي عبد الله عليه السلام  
 ما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله  
 قال لا وضوء على العبد وكذا التمسك من نائم

القول في أشهر الأظهر من كلام النبي صلى الله عليه وآله وقد رافقهم لأمر المؤمنين ع وذكر ذلك  
 البره في كتاب المنصب في باب اللفظ بالحروف وقد تكلمنا على هذه الاستعارة في  
 كتابنا الموسوم بجواز الآثار النبوية انتهى الثالث أن يكون حكماً ظاهراً وجوباً  
 ثانياً ما لم يعلم بعدم وجوه الحديث ويمكن أن يشهد إلى ما في رواية الإمام عليه السلام  
 عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يحرق وهو في الصلاة فقال إن كان لا يحفظ  
 حدثاً منه إن كان فعلية الوضوء وإعادة الصلاة وإن كان يستيقن أنه لم يحدث فليس  
 عليه وضوء ولا عار قال الرابع أن يكون حكماً استنباطياً يخلف باختلاف مراتب الاحتمال  
 في التاكيد والعدم فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل هل ينقض  
 وضوءه إذا نام وهو جالس قال إن كان يوم الجمعة في المسجد فلا وضوء عليه وذلك  
 أنه في حال صرورة فان الظاهر أن التحديد ساقط عنه للمشقة لأنه يتم لفقدان الماء  
 لعدم تمكنه من الخروج للادخام مع فوات الجمعة الواجبة ولولائيقية هذا والتحقيق  
 أنه لا يظهر من الروايات إلا هذا الوجه أما عدم كونه حدثاً فقد ظهر من الروايات  
 المصرحة بذلك وأما ما في رواية زرارة من جعله في مقابل يخرج من الطرفين في الثانية  
 فهو وإن كان ظاهراً في الاستقلال إلا أن غيره نزع أن الأمر بالوضوء عنده إنما هو  
 لخروج الروح في هذا الحال في المقابل إنما هو باعتبار عدم العلم بالخروج وهذا  
 الحال وإن الموجب المعلوم بتحقيقه إنما هو النوم وإن كان باعتبار الاحتياط بما  
 نسبة الخروج المخرج فالباست الأول للوضوء هو النوم مرجعه إلى كونه مظنة  
 لخروج شيء من الطرفين وأما ما في رواية الأشعرى من التصريح بكونه حدثاً فلا  
 يصلح لمعارضته المضمون فان الحديث ليس بحقيقة شرعية وكون النوم حالة  
 طارئة تكون صدق الحدث عليه ولكن الرواية لا تحصل لها حاجة بل قد تعرض لها  
 وإن كان الحديث بالمعنى المصطلح عليه عند المتشرعة فإنه لا يتشكل لشيء من الأربعة  
 ويندفع الإشكال بأن هذا الكلام ليس بمقام إثبات كون النوم ناقضاً بل  
 إنما هو لدفع الاستبعاد ليس منافي لما هو المكون في الأذهان فإن ما  
 ليس من حال لا يشخص الطارئة عليه ليس لها لأن يكون حدثاً بالضرورة وليس  
 النوم كذلك لا يتحقق منه هذا المعنى فلا مناص في هذا الحكم إلا الرجوع إلى  
 الشرع ولا مسرعة للعقل فيه ويندفع عليه أنه قال لا ينقض الوضوء إلا الحدث  
 يعني إذا المعلوم المتيقن بهذا المعنى وهو أن الشيء لو كان اجنبياً عن الشخص







وقرنا في اخرى ان النوم ناقص في مقام واحد جمع الامام ثم بين حصر الوجوه في الحديث  
وبين تعيد اربعة في الصلوة لعدم النوم مع الصريح بانه ليس حدثا قطعا لانه لا ماضيا  
بين ما دل ان لا يجب الوضوء الا من الاستسقاء وبين ما دل على الاهتمام بهما  
يفتح بالحدث وهو النوم الغالب مع الانزاج وما حققنا ظهر سر سري الحكم الى  
لا غلبا في كتمام بقوى احتمال الحدث والحق به ما معناه اما على ما اخترناه فالواقع  
منطق الحدث او قوة احتماله فان الحكم الثابت للنوم ليس للحكم استصحابا على  
وجه الاحتمال من جهة قوة احتمال الحدث وليس للنوم والخرج خصوصية بل ظهر  
انه حكم عقلي بغير عليه الشارح بان العين وكاد الستة واما على ما عندنا اكثر  
فيبقى ان يكون المناط كون الشخص على حال ولا يسمع الصوت وان حرك في جنبه  
لا يحترق وان خرج منه شيء لا يدركه كالاغصاء وليس يجوز من هذا القليل بل وكذا  
الكره غالبا هذا كله مع قطع النظر عن الاجماع فانه لا اشكال في صحة الاتفاق  
الكاشف عن قول المعصوم ثم كشفنا قطعاً **ومن الوجبات** للوضوء  
خاصة **الاستحاضة** القليلة واما المتوسطة فتوجب الغسل في كل  
يوم مرة واذا كان قبل صلوة الصبح اخصت به وبكفي بهذا الغسل في تمام اليوم لكن  
لو لم يغسل للصبح اغتسلت غسلا واحدا في تمام النهار فعلى ما اخترناه لا يوجب  
الاشكال بان المتوسطة توجب الوضوء خاصة بالنسبة الى غير صلوة الغزاة فالت  
قد عرفت ان المتوسطة توجب الغسل مطم واما ليقصر على الوضوء في غير صلوة الغزاة  
من حيث تحقق الغسل قبلها لانه لا يؤثر بالنسبة الى غير صلوة الغزاة الا في  
وحيث ان وضع الكتاب على الاقتصار على المهمات وكان عدم كون المذبح  
وعينه من النواقض في غاية الوضوح اعرضنا عنها **المرحلة الثانية**  
في احكام الخلوة بسبب في هذا الحال الاستتار يعني ان المتخلى يقبح ان يرى  
شخصه على هذا الحال فعن الصادق ع انه قال ما و في لقمان الحكيم يجب  
ولا مال ولا جمال ولكنه كان رجلا قويا في امر الله متورعا كاسكنا كسنا  
ولم يره احد من الناس على بول ولا غائط ولا اعتسال لشدة شرمه وتحفظه  
في امره الحديث ومنه يظهر انه ليس من الشارع على جهة واقعية بل عقلية  
العقل فان حالة المتخلى حالة منكورة يقبح ان يرى احد المتخلى عليه ولا يرضى  
به ذو النفوس العلية ومنه يظهر انه في حكم التحفظ على عدم حصول صوت فيج

فيج او راحة قبيحة الى غيره ولعل بعد المذهب من هذه الجهة والحاصل ان ما لهذا  
الاداب ليست جهات توقيفية واما سائر العورة في جوب البقعة على عيني ولكن ليس  
عن احكام هذا الباب فان حفظ العورة بعض ملابسه من حفظ النفس الذوات  
في استقلال العقل بوجوبه وادخله الاعراض السوئات فان القبيل والدين في نفسها  
فيحتمل حق عيرتها بالسوء لا بمعنى ان الشخص سويته ان ينظر اليها عيرتها فان  
الجهة البقعة متفرقة على كونها فيحتتم في هذا الامر حتى بان ينظر اليها عيرته فمثلت  
العورة بعيرته بكشف العورة ونزل منزلة العورة من حيث ان ثبوت العورة لكشف  
العورة الحقيقي من اللوازم البينة كجماعة الاسد من كان عرضة محرم ما لم يفل  
اشكال في حرمة النظر الى عورة كما انه لا يجزى لكشفه فانه بمنزلة نفسه في الاحرام واما  
اعتبار الحيرة في النظر والمفتور اليه فلعدم تحقق اهتلك في الاول الا بالتميز فان حكم  
البهائم واما الشافعي فلا يوجب ما لم يوجب لان يكون له عرض كما لا يخفى هذا في المسلم  
ومن يحكمه واما الحرة فثبتت هذا الحكم له في غاية الاشكال بل يظهر من بعض ائمتنا  
انه يحكم البهائم فاندفعت الوسادة الواقعة في المقام ويحسب الوضوء من النساء  
لا يحال النوم وجوبه سره ويحرم استقبال القبلة واستدبارها عند اكتمال الاحكام  
قدم والاحبار لا تعيد الاكرهة الاستقبال بالبول وكراهة مع الاستدبار بالغائط  
لا يخفى ان هذا من الاداب التي يستعمل بها العقل في الجملة فانه انما ثبت لعنوان الا  
جلال وترك الالهة واستقبال الكعبة بالبول والغائط توهين لها كما ان التحفظ  
على ذلك اجلال لها والعقل يستعمل برجحان الاجلال ومروجية التوهين لكن  
لهي هذا التوهين عقلا بمثابة حكم مجرمة كالبصاق في المسجد واستدبارها فانها  
توهينان ضعيفان ومن هذا القبيل قد الرجلين الى المصحف والمشاة العالم بالليل  
بل الدخول على المؤمن من محذوف فان كل ذلك توهين لا يبلغ الحرمة وليس في ذلك  
الباب ما يدل على زياد من ذلك فعن الرضا ع من بالخذ والعلة ثم ذكر  
واخبر عنها اجلال لا للقبلة وتغطيتها لالهام بق من مقعد ذلك حتى يغفر له  
على ان ثبت بعنوان الاجلال وكونه احد الجهات الواقعية كما ان الاستقبال التوهين  
بالذات ولم يظهر اشتمال هذه الرواية على زياد مما يستعمل العقل بل يظهر من كثير  
من الروايات انه ارشاد صرف في بعضها انه سئل ابو الحسن ع ما حد الغائط  
قال استقبال القبلة ولا تدبرها ولا استقبال الريح ولا تدبرها وعن ابني



اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل ولا تستدبرها  
شرقاً او غرباً وقال ابو الحسن ثم لا يجزئ حيث قال له يا غلام ابن نضع القبر بك  
فقال اجبت فيه المساجد وشواطئ الانهار ومساقط النمار ومنازل الزوايا  
تستقبل القبلة بغائط ولا بول واربعة فويل وضع حيث شئت فان تركت استقبال  
القبلة واستدبرتها في سياق ثقت استقبال المخرج واستدبرها وتجنبنا  
النمار ومنازل الزوايا من الجهات الضرورية والاداب الفطرية وعلى  
ما اخرناه في القبلة من انها هي الجهة التي هي ربع الدور فلا اشكال في معنى استدبر  
الشرقي والغربي ضرورة ان المنع عن الجهتين من الاربع عين حصر الوجه  
في الاخرتين وهو تأكيد الحكم الاقل وتوجيهه بقوله شرقاً او غرباً معناه  
ليس لك الاحد هذين وهذا عين المنع عن الجنوب والشمال فبين ان الحق  
ما عليه المعينة وجماعة من الكراهة وما حققنا من انه تأكيد وتقرير للادب  
العقلية فظهر ان هذا الحكم انما هو باعتبار خروج الحدين بمجاء القبلة ولا بد  
لكون مقدم البدن في هذا الحال الى القبلة كما ان استدبار القبلة في حال البول  
اجلال لها لم لا يختلف الحال في الغائط فادام الشخص يغوط بين الجنين  
يخرج الغائط الى القبلة لان المخرج ليس خصوص المقادير ولا في المؤخر ولعين  
ما حققنا من ان استقبال القبلة ببول او غائط فان معناه ان يخرجها  
بحذاتها لان تكون مقدمها اليها وان كان خروج الحدين لا اليها ولهذا قال  
في الشقي ان المحرم انما هو الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن فمن بال  
مستقبلاً وصرف ذكره عنها لم يكن عليه بأس وفي بعض الاخبار انه سمى  
يبو لا رجل وفرجه مجزاء القبلة وهذا صريح فيما حققنا فظهر ان المنع  
انما هو الاستقبال بالبول والغائط لا الاستقبال في الحالتين وما عدم  
ثبوت النهي عن الاستدبار بالبول فلما عرفت من ان هذا الحكم انما ثبت بعنوان  
الاجلال وفي الاستدبار ليس بوجهين بل هو عين الاجلال في هذا الحال  
وليس في الاخبار ما يدل على النهي عن استدبار القبلة حال البول فانها بين ما  
يخصها بالغائط كما سئل عنه عن حد الغائط وبين ما هو مهيئ لا اطلاقاً فيه  
كقوله سم اذا دخلت المخرج وبين ما وقع التفرج فيه بالبول كما في ما عني  
الكاف مع الاقتصار فيه على خصوص الاستقبال ولعله لهذا قال انها

في النهاية ويحتمل اختصاصه بنهي الاستدبار بالمدينة وما سألها لان من استدبر  
الكعبة بالمدينة استقبال البيت المقدس لعظم البيت المقدس انتهى اعني ان من احتمل  
ان اية النهي انما هي مقدمة لما في عموم النهي عن الاستدبار بالبول بعد ما صرح بان  
هذا الحكم انما هو بعنوان التعظيم والاجلال وانه لا اجلال في ترك الاستدبار بالبول  
التجاه الى تخصيص هذا الحكم بالمدينة وما سألها وكنت في المنع من احتمال كون النهي  
استقبال البيت المقدس باعتبار انه مستلزم لاستدبار الكعبة في خصوص المدينة وما  
سألها قال روي انه نهى عن استقبال القبلة ويحتمل ان روي ان قال المنا في نهى  
عن استقبال الكعبة وبيت المقدس لان يكون مستدبر الكعبة وهو من عنده انتهى كيف  
كان فالعموم غير ثابت بل بعد تبين ان هذا الحكم ثبت بعنوان التعظيم والاجلال فلا  
اشكال في الاختصاص لما عرفت اللهم الا ان يكون هناك اجماع فانه على تقدير ثبوت  
دليل قطعي بل انما هو مخوف من الضرورة والاتفاق على تقدير تحققه واحتمال اشتراك  
الى اتفاق الاقطار المستندة الى الاجلال لا يوجب القطع بمرضا المعصوم ثم ربما  
حققناه من عدم الحرمة وان غاية ما ثبت انما هو استحباب التعظيم او كراهة النهي  
على وجه الارشاد كما هو الحال في سائر الاداب فظهر انه لو اتفق بناء المخرج على  
القبلة وتوقف تقوله على هدم الدار وهو حيث لم يكن بناء المخرج فيها الاعلى فدل  
الكيفية لم يجب تغيره بل لم يكون محرماً مع ان المنقول عن بعض المعصومين عن  
تحتمل وجوها اخرى والذين الصواب لا اختصاصه بالحكم كما ان ما عني ابن عمر  
انه قال ان تعقب فوق بيت حفصة فزالت رسول الله ثم يقف حاجته مستقبل القبلة  
ايها يحتمل وجوها فالاجلال لا يجزئ فيه وعلى تقدير الحرمة فيجب تحيين القبلة  
لاختصاص الجهات وهي احدها الخ لعدم لان الفعل على بعض التقديرين  
للمحرم وعلى بعض التقادير ليس بوجهين من قبيل دوران الفعل بين وجهين  
بعضها شرب الخمر وعلى الوجه الاخر ليس شرباً لانه شرب الخمر من ان يكون من  
قبيل الشبهة المحصورة لو كان التوهين محققاً على جميع التقادير ولكن الحرمة  
كانت ثابتة على بعض التقادير خاصة بالتخصيص بعد العلم الاجمالي بحكم الواقع  
غاية الامر ان لا يوفي الموضع تفصيلاً وليس عدم المعرفة عذراً فانما العذر هو  
الجهل بمنع عدم التصديق وهذا هو استرغاب الشرح العلم الاجمالي وكذا يعلم  
التفصيل من هذه الجهة ولكن هذا المناط ليس بتحقيقاً فيها علم بان الفعل الصادق



منه على بعض التقادير معنوت بعنوان يحرم على بعض التقادير وعلى بعض التقادير  
فاقد للمعنون فانه كالمعلم بانه اما فاعل او تارك وليس هذا الدشكال في الواقع  
لانه يعلم ولكنه لا يعرف ما وقع فلنطق فانه دوق جدا ولا يظهر ما يجيب البول  
سواء كان في ذلك المخرج وعينه اللابالماء للاصل مع صراحة صحيحة زلزلة و  
غيرها فيه واما موثقة خات من صريحة في احداث الاحتمال وانه يحتاج في اخفا  
سراية النجاسة على نفسه على تقدير وقوعها فانه اذا بلل ذكره بريقه فلا يعلم  
بعد ما تبلى بذكره انه من من بول له من ريقه واي هذا من يظهر مخرج ا  
لبول بالريق واما ما رواه سماعه فضعفها بقى عن التوضيح لها ومن الغريب  
تقوم ان المشجر من مثل هذه الروايات وتقدم انه على خلاف الاصل اعرب حيث  
ان الانفعال عن النجاسة ليس الا بانه يابى ويخل العين في الجهة الوضعية فاما  
الاختلاف يكون في النجس بالذات وفي المشجر واسطة في النجس بالذات فالافعال بالنجس  
عين الانفعال بالنجاسة فان المشجر واسطة في النجس بالذات فالافعال بالنجس  
ان الكافر مثلا نجس بعد ان يتبين ان النجاسة وضعت وظهر من الشارع ان  
لهذا النجس تاثيرا في غيره كالنار بحيث لا في غيره برطوبة اثره من غير ان تنقل  
وان يجعل غيره العين فلا يحال الحكم بعد السراية من المنفعة وانها مقصورة على نفس النجس العين  
فان مرجعه الى التاثير فان المنة عن ان الاثر مما يسي الى العن في الجدة وكون المؤثر جهلا ولاثر  
بالذات لا يصح لان يكون دخيلا في التاثير بل ياتى بكون المكتسب اقوى من الاصل في التاثير  
كأن الحديدية المعادة والخالص ان السعدان هو في جعل الشيء نجسا وسراية النجاسة الى غيره  
وصحى على الانفعال والعدم كباطن الانسان وظاهر الحيوانات واما ما قيل في النجاسة  
كشغل المعلول عن عمله مثلا فلا يحال التعبد فيه والفرق بين ما هو الاصل في النجاسة المكتسب  
في العلوية من هذا القبيل وبما حققنا ظهوره في تقدير هذا الحكم بالعدرة فان وجوب الزا  
البول بالماء ليس كلفا ولا انفعال لان ذلك لا بالماء سواء في ذلك ان يكون الشخص قادرا  
او عاجزا واما اعتبار زوال العين التي يمكن من زوال الاثر في الصلوة وعدمه فله  
انهم محل آخر ولا يعقل ان مراد من الوجوب المانع المناسب هنا فان هذا ليس محذورا  
شروط الصلوة قائم ويكون في زواله اثر البول من المخرج وعينه كانه النجاسة من سائر  
الاجسام ياد في الفكل المعبر عنه بمناغة بمثل ما على الحشد من البلاغ جنر شيط من صالح  
عن ابو عبد الله عم قال سلمتكم بحري من الماء في الاشياء من البول فقل مثلا

ما على الحشد من اجل فان الفعل لا يمكن ان يتحقق بمثل البول المخرج ضرورة انه لا يبلغ القطر  
بل عشر اضعافها واما هو بمنافعة في عدم التقدير وان الملائك انما هو حصول الا  
شياء وانه انهم مراد الاساطين من الفقهاء فقم ولهذا قال الشيا انه اختلاف  
في العبارة ومما ذكرنا ظهوره لا منافاة بين هذه الرواية والرواية الاخرى عن  
ابي عبد الله عم من النجس بالمثل فانه انهم ليس بتقدير بل بمنافعة في عدم التقدير  
المباينة فيلزم ان يكون الاختلاف من حيث اختلاف ما على المخرج من حيث  
كونه بللا او قطرة لكنه بعيد بل يقول ان كون الميزان في زيادة الماء ونقصه زيادة  
النجاسة وقلها غلط لان اثر النجاسة في المحل انما هو مقدار الملائك فاذ لم يزد  
المخرج كما هو المفروض فلا يختلف حال المحل في الانفعال فان الرطل والملائك متساويان  
ولما زاد كان الوصل الى المحل الملاصق به منه على شق واحد فالواصل الى المحل انما  
هي الملة سواء كان على المحل قطرة او رطل بل يقول انه بعد ما ثبت ان الماء من البول وان  
البول كغيره من ذراته فاعتبار جريان الماء ان يدما من بلي منافعة محض ضرورة  
انه ليس كلفا وانه انما هو وضع وبما حققنا ظهوره في الاعتبار المرتين فان العوض منه  
ان كان اعتبارا بالمقدار فافتقر ما فيه مما تقدم وان كان المقصود اعتبارا بفعل  
فخواتمه منافعة ضرورة حيث ان اتصال السبب المؤثر مؤكرا واعتبارا لا انفصال  
في التاثير بين كون الماء نيف حزلا نعم يمكن ان يكون على وجه الاستحباب الى  
ر شادى معين بادة الاستطهار واعتبار التعدد انما هو لاشتماله على ذلك  
لا لخصوص الانفصال من حيث هو كذلك ولهذا صرح بعض من اعتبر ذلك بالاكتماء  
بزيادة الجريان وتكون ان يرجع اليه الاكتماء بالقصد كما صدر عن بعضهم وبديل  
على جميع ما تقدم ما عن عبد الله بن المعيرة عن ابي الحسن عم قال قلت لابي عبد الله  
حد قال لا ينقى مائة مائة فهذا نص ولودل شئ على التحديد بالمثلين والمربعين في ظاهر  
اصولهم للماء وبول الماعرف واما الغالب فيخصر مخرج خاصة بالاجزاء في  
لاستحباب منه بالاجزاء فانعدي عن الحواشي تعيين في الماء اما تعيين الماء في عين  
المخرج فهو موافق للاصول بل لا دلالة ولا حذلة الا النقاء الماعرفت في البول الى  
يرجع اعتبار زوال الاثر وهو ما يلاحظ به المخرج وبعد في العرف لونا حيا فانه  
انهم من العين ومنه ل بالماء لكنه لرقته وانتشاره في شبة اللون بخلاف ما لو فرض  
لغوا اجزاء من النجاسة في السند او التوب بحيث يصعب زواله ولا يزل ويجز



العقل فانه لو كان في العرف حقيقة وان كان بالنظر لدقوبها وعين النجاسة ومثل  
 هذا الاثر لا عدة به فكلها ولا فرق بينه وبين الرائحة ولهذا لم يتأمل احد في انشا  
 الكثر بانتشار الدم فيه الى ان يرى احرام مع ان الاحرام قائم بالدم المنتشر في الماء فلو كان  
 حقيق عرفت بما يوجب سقوط الكثر عن الاعتصا وانفعاله في هذه الصورة فربما يوجب  
 الحكم بالطهارة ما نفذت فيه النجاسة بحيث صار لونا عرقيا كما هو الغالب في الصبيغ  
 المصنوع فظهر معنى اعتبار زوال اللون دون الرائحة في مقام تحديد الاستحباب  
 الغالب بالماء ومن الغريب ما صدر عن الشهد في هذا المقام حيث استدل  
 في جزمهم بعدم الاعتبار بالرائحة بان وجود الرائحة يدفع احد اوصاف الماء و  
 ذلك يقتضي النجاسة فان عدم الاعتبار بالرائحة في مقام تحديد الاستحباب مرجح  
 الى ان يقال الرائحة في المخرج لا يمنع من الطهارة فان الحد انما هو النقاء وعدم  
 الاثر فلا اثر للنجاسة والرائحة ليست كاشفة عن عدم النقاء وانما حدوثها في  
 في الماء وعدمه فهو اجنب عن تحديد الاستحباب بنحو ان الاثر بعد اعتبار زوال العين  
 وانما هو مرتبط باحكام ما يشي مع اننا قد حققنا سابقا ان التغير في الماء القليل  
 وجوده كعدمه وانما هو في المعتصم كاشف عن زوال العصمة ولا معنى للحكم  
 بالانفعاله عنالة الاستحباب اذا تغير وهذا الذي ذكرنا من تعيين الماء بغير المخرج  
 لا فرق فيه بين ما كان التعدي اليه متعارفا عاليا وبين ما ليس كذلك فالحكم بقصو  
 على نفس النجاسة فان التعدي لم يكن شائعا في امزجة العرب وروى الجمهور عن علي  
 عم انه قال كنتم تبغون نعرا وانتم اليوم تسلمون ثلطا فاتبوا الماء والاحجار و  
 عن ابي جندب عن ابي عبد الله عم قال كان الناس يستنجون بثلاثة اجزاء لا يفرقون  
 بالكون البسر وكانوا يبعرون نعرا فاكل رجل من الانصار الدباء فلان بطنه  
 فاستنجى بالماء فبعث اليه النبي صلى الله عليه وسلم قال جاء الرجل وهو خائف فقلنا ان يكون  
 قد يكون فيه شيء ليس في استنجائه فقال لعلي فقلت في ذلك هذا شيئا فقال نعم يا  
 رسول الله ثم اتى والد ماجد علي لا شجاء بالماء الا اني اكلت طعاما فلان بطني  
 فلم تغن عني الحجارة شيئا فاستنجيت بالماء فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ههنا لك فانزع  
 وجل قد انزل فيك آية فابشر ان الله يحب المتواضعين ويجب المتطهرين فقلت اقول  
 من صنع هذا واول المتواضعين واول المتطهرين واني هذا بنظر قول ابي عبد الله عز وجل  
 السعة في الاستحباب بثلاثة اجزاء بكل ويتبع بالماء ولما حققنا قال آية الله فلا في

بالماء

في المذكرة في شروط الاستحباب الثاني عدم التعدي فلو تعدى المخرج وجب الماء  
 وهو اول قول في الشافعي وفي الاخر لا يشترط فان المخرج لا ينفك عنه عاليا  
 فان اول قول في الشافعي الذي اختاره عدم اعتبار التعدي صلبا بل بالغالب  
 ومحملا للعلة وهو القول الاقل وفي النهاية صرح بهذا قال واما الغايظ فان  
 تعدى المخرج تعين الماء سواء انتشر اكثر من القدر المعتاد ولا ان قال في  
 بالمخرج الحواشي فاجابوا رها متعديا والنجاسة هو الطرف وهو الذي يخرج  
 منه فالمخرج عرفا واسع من نفس النجاسة الا ان الحكم مقصور عليها والحاصل  
 ان الغايظ حالات ثلاثة اعتدال افراط وتفرط والتعدي عن النجاسة انما  
 هو فيها كان ليئا جادا واما اذا كان بابا جادا كالبعر فلا يسلخ به النجاسة  
 فلا يجب فيه الاستحباب وفي صورة الاعتدال تختص الحواشي بالانفعال الى المخرج  
 الحقيقي وحديث كان الذين الخافج عن الاعتدال غير شائع فلا يدل الدليل  
 الدال على الاثر بالاستحباب الا على العفو عن نفس النجاسة قال في النهاية  
 العبارة المتقدمة الاولى لان الاصل ان النجاسة بالماء بحيث لا يقع عين لا  
 اثر والاستحباب في محل المعتاد رخصة لاجل المشقة الحاصلة من تكون الفعل مع  
 تكون النجاسة اما ما لا يتكرر في حصول النجاسة فانه باق على صالة العقل انتهى  
 اما الاكثفاء بغير الماء فلا جواز للصحة الصريحة بل نفس الحكم بلغ من الوضع  
 مثابة استغنى عن الدليل وانما الاشكال ان اهل البيت كون ما يمس بثلاثة وان  
 كان ما يمس به شيئا واحدا ولا يعتبر لتعدد في المسح اليهم فاما الواجب  
 ما تروى له العين او لا يغير الا زوال العين ولا مدخلية لمزبل في المقام لان  
 النجاسة الحكيمة لا تزدل بحال وانما الزوال هو العين ولا مدخلية للمزبل في  
 زوالها وجوه من اعتبار ثلثة اجزاء في العفو فيقتصر على مورد العفو ومن  
 ان مثل هذه العبارة في مثل المقام لادلاله على اعتبار التعدد الا في المسح كما  
 في قوله اضرب ثلثة اسواط وان انفصل ما يمس به عن لا يعقل ان يكون الزوال  
 الا اذا وجب الاتصال فعندا او لا انفصال قوة ومن المعلوم في الشرع عدمها  
 في المقام وان الواحد يخرج بسعة واحدة لثلاثة فكذا الواحد ضرورة عدم الفرق  
 والحد في المسحات فان الانفصال عليها في مقام البيان وعدم التعرض لما يمس به  
 يكشف عن الغاء جميع الخصوصيات وكيف هذا ان الدلالة بالاجزاء اليه ذلك

٣ او الواجب انما هو تعدد  
 المسح وكونه ثلثة



وبما حققناه ظهر لك ما في الروضتين ان المناقاة بين المصح ثلث اجزاء وبين المصح  
سحرات بخلاف المسح بالواحدة فانه لا يعقد عليها المصح ثلث اجزاء انما هي فان عكس  
المناقاة بين الاطلاق والتعبد بمعنى عدم معارضة المطلق للتعبد وانهم ولكن الاشكال  
منه على كون التعبد سحرات بخلافه عن التعبد ثلث اجزاء فانه في مقام البيان وان  
لزامه بالجزء الواحد العظم اذا كان في العظم كالجود بل في كل من العباد لا يكتفي الا  
استحبابه عن ساحة العقلاء بل حصل ومن ان التعبد هو التعبد والمصح بتقدير المصح انهم  
لا يستفاد من مثل العبادة كقولك لا بد لهذا الموضع من الاستسهال تلك مرات اوانه وقع له  
الاستسهال تلك مرات فان لم يسهل عباداً فلعل الغرض ضبط مقدار ما يجب به وانما ينبغي  
ان يكون كافيته لتلك وجعات على وجه الاستطاعة وان الغرض زوال العين وحصل  
واعتماد المصح مع حصول الطهارة لا معنى له وقوله ثم ينبغي مائة ومن ان اعتبار المصح  
بعذر زوال العين بنفسها ليس الا باعتبار امر آخر بعد المصح باخر مع زوال العين وقوله  
ينبغي ما رواه في نهجها العاطف والا وهو بالاداء هو لا يمكن ان ينفرد على قائله  
المختلف لا يستعمله والجهات الثلثة قال الشيخ في اجزاء عند بعض اصحابنا والاسواط  
العدد والحق عندنا الا وهو احتياطاً من البرج لما ان المراتب تلك سحرات كالجود  
عشر اسواط فان المراتب عشرة اضراباً بسوط ولان المقصود ازالة النجاسة وقد حصل  
لوا تفصلت اجزائه وكذا مع الاتصال واي عاقل يفرق بين الجود متصل بغيره ومنفصل  
لان الثلثة لا تسح وانهذا الجود كل واحد من الجود كل واحد من الجود والامر بالعبادة  
قد بينا المراد منه مسئلة قال الشيخ في اذا ظهر الجهل بدون الثلثة استعمال الثلثة  
وكذا قال ابن حمزة وقاله البسيط استعمال الثلثة عبارة ونقل ابن ادریس عن المصنف  
الاقتضاء على الواحد لو بقي الجهل به واجاب ابن ادریس استعمال الثلثة وان لم يبق  
والوجه احتياطاً في شجرة ان قصد الاستحباب كما ذهب اليه المصنف لئلا ان قصد ازالة  
النجاسة وقد حصل فلا يحصل له ولان الزائد يظهر لان الطهارة قد حصلت بازالة العين  
النجاسة الفاصلة بالجود الاول فلا معنى له بما لا يزداد لما تقدم في حديث ابن المغيرة الحسن  
عن ابي الحسن وقد سئل هل لا يستحب احد فقال لا ينبغي مائة احتياطاً من ادریس  
بان اصحابنا يميزون بين الماء والثلث اجزاء فلا يجوز لاقول بما رواه في الصحيح عن  
ابي جعفر قال جرت النسة في الثمن العاطف بثلاثة اجزاء ان يمسح النجاسة ولا يغسله  
والجواب ان ذلك بناء على الغالبين ان الملائكة انما تحصل بالثلثة اما مع

٣ لا ينبغي

اما مع فرض حصولها بالاقل فتمنع الوجوب والحديث لا يدل على الوجوب فيها يحصل  
بعض النقاء ويؤثره ما رواه بعض اصحابنا رفعه الى ابي عبد الله قال جرت النسة  
على في الاستحباب بثلاثة اجزاء كما روينا في صحيحنا بالماء ولا ريب في ان الاتباع بالماء ليس  
واجباً بل يتعدا الى التيمم ويقيم القائل بعدم وجوب رعاية الانفصال بل عدم  
التعدد في المصح استناداً الى العلم بان المصح انما هو للتوصل الى ازالة العين ولهذا لا يفرق  
العين بين ان يكون ما ماسح به حجر او غيره الا كذا يروى في العين ولو بنفسها من غير زوال  
لا مكان ثم لم يزل ما رواه من الامر بالازالة على الغالب من عدم الزوال الا من لم يزل  
تلك سحرات على ذلك بل يفرق بين كل على عدم اعتبار المراتب حصول الطهارة مع ما  
استدل به على ما استاده بقوله الشيخ والمصنف كما قال ما استدل به ان المقصود ازالة النجاسة  
وقد حصل فلا يجب الزائد فنقول ان كان الغرض من ازالة النجاسة ازالة اثر  
النجاسة الكلية في حصولها المتيسر عليه وهو المصح بالثلثة او تلك سحرات غير ثابتة  
العفو كافي في ازالة الاستحباب على الاحتياط بل هو الحق في المقام انهم وعلى تقدير حصولها  
فيه فلا يعلم بحصولها بالحدة الواحدة وانما المعلوم المشاهد زوال العين وانما  
الغرض ازالة العين فهذا امر يمكن الاطلاع عليه وحصولها في المقام على ما ينبغي  
معلوم لكن اذا ثبت ان الغرض من المصح ليس لاهذا المعنى فلا بد من الاكتفاء  
برؤاها بنفسها لان المقصود من المصاح انما هو الزوال والمفروض حصوله فلا  
حاجة الى الايمان بالسبب بعد حصول السبب بل يخفى والثاني من الادلة ان  
الزائد لا ينبغي تظهيره لان الطهارة قد حصلت بازالة العين النجاسة الحاصلة  
بالجود الاول والاخر ما تقدم ومحصل هذا الدليل ان مقتضى رواية ابن المغيرة ان  
انما هو لنقاء وتحصي الحاصل محال فاذا فرض حصوله بالواحد فالزائد لا  
يعقل وجوبه في مرحلة التطهير لاستحالة حصول الطهارة الى النقاء به والفرق بين  
هذا وما تقدم ان الاول يتم مع قطع النظر عن ملا حطة الرواية بخلاف الثاني  
فان حصل الاول وان كون هذا حكماً وضيقاً لا تكفي ما معلوم فانه اخر ما ليس  
مطهر حقيقة كالتيمم غاية الامر انه ارفاقاً بحضرة لا بعداً بحيث انه يوصل الى  
قطعه ولا اثر له الا ازالة العين بالوجدان اكثرنا بكل ما يترتب عليه هذا الامر  
والدليل الثاني اوضح حيث ان يحصل الاستناد الى الرواية في ان المطلوب  
انما هو النقاء ولا نظر في الشارع الى ما يحصل به في غير هذه من حيث الكتب وال



لكنية بالظاهرة المطلوبة حصل بزوال العين المعبر عنه بالنقاء بل هو هو فتقول  
ان حيث ثبت بالرواية انه لا حد للاشياء بل كفى المشي بالنقاء فلا فرق بين ان  
يحصل بنفسه او بمزاجك قلت ان هذا يلزم الاكتفاء في القول بغيره واللعين  
ان الاثر وهو النجاسة الحكيمة لا يزيل الا بالماء ولهذا اعتبر الرابع غسل الذكر في  
خرج الغائط والمسهل لا يزيل الا العين فلا اثر للمسهل الا ذلك وبعد حصوله لا  
وجه لاعتباره ومن الغريب ما عن قطب الدين الرزقي تلميذ ابيه انه قال انه  
قال اي عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلث اثم فيلزم من ذلك ان يمسكه ان يمسكه  
ادعى ان الواحد ثلث واي عاقل يحتمل وقوع التافض من الثالث فيقتضون ان  
الحجر حال اتصاله لا ينفصل عن شئ منها بالانفصال الاخر ولا يسقط بالانفصال  
بالانفصال عن الثاني ولهذا يوجب للغير الاشياء بالجزء الاخر وليس عدم الاكتفاء بهذا  
الجزء حال الاتصال لعنوان العبادة وانما هو وضع صفة ترجع الى هذا الجزء  
مع كونه طاهر مطهر شرعا ليس بطاهر والحاصل ان تأخر جزء من الحجر في التطهير ليس  
مقطعا للجزء الاخر من كونه مؤثرا شرعا ولهذا يكفي بالمسح به للآخر والظاهر قبل  
الانفصال شخص اخر من مسحه بذلك الجزء لعدم تأثره في ذلك الشخص بخلاف  
المعلوم عن علته لعدم المنافع وجود المنفعة وعدم فقدان شرط وفي روي  
لحنان بعد ما ذكرها في المختلف من الادلة قال وفي الكل نظرا لما اقل فلا يوجب  
بين المشبه والمثبه تطابق فان قوله حوت السه ثلثة اشياء ونظائر هذا  
يطابقه اضره ثلثة اشياء بل اضره ثلثة اشياء ويزيد بين الصغتين ان لو كان  
كلك مبلغ ان المراد به ضربات بسوط وقوله ان المقصود ازالة النجاسة ان اراد  
ازالتها على الوجه المعبر شرعا فليكن كنه محل النزاع لعدم تحققه والشرع اوضح  
فهو مجموع لانها حكم شرعي يتوقف زوالها على اذن الشرع وقياس الاتصال على  
الانفصال الاستبعاد عن مجموع مع انه لا ملازمة بينهما فان حكم الشارع باجزاء  
اجزاء الشئ في حال لا يقتضي اجزائها في كل حال والفرق بين الاستبعاد والجزاء  
استبعاد الواحد ووضوح لصدق العدد عليه كما قال لعدته قطب الدين الرزقي  
تلميذ المصنف اي عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلث اثم فيلزم من ذلك ان يمسكه ان يمسكه  
تقدم اما الاول فلان ما ذكر من الفرق بين الصغتين في غاية الجودة حيث ان لسان  
اذا دخلت على الاسواط كانت للاستعانة فلا يرد بها الا نفس الاسواط لاعداد القر

لا عددا لضربه الا ان قوله حوت السه ثلثة اشياء ليس من هذا القبيل قال سبط  
اللعين ان الحجر الواحد ليس لجزءه ثلثة اشياء لو كان الما موريه المسح ثلثة اشياء  
كان لظهوره في نفسه ولم يكن من قبل اضره عشرة اشياء ولو كان ثلثة اشياء  
التي هي اذ اذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه ثلثة اشياء يطيب بها  
فانها تجزى عنه وقول سلمان رضي الله عنه ان شئ من ثلثة اشياء  
كان له وجه لكن ما ذكره اية الله تعالى هو في خصوص حوت السه ثلثة اشياء  
وهو لا ياتي عن المعنى الذي حملت واما الثاني فلا نافي ان مقتضى رواية ابن المغيرة  
ان المطلوب في الاشياء انما هو النقاء وان الشخص ليس مكلفا الا به وذلك  
النقاء الذي هو المطلوب في الاشياء الذي يكفي للمكلف ليس الا بالعين  
فان الاثر لا يعلم بزواله الا بالشارع فالسائل في الحقيقة سئل عما يكفي في  
تحصيل ما اراده الله من زوال الاثر تحقيقا او تنزيها فاجاب بصاطا محسوسا  
وهو النقاء فقال نعم ليس عليك الا تحصيل النقاء باي وجه كان ورجعه  
الى ان زوال العين باعتبار الشارع ازالة به لا ينفك عن زوال الاثر تحقيقا  
او عفو او اما الثالث فلما عرفت من ان السه استبعادا ومثله اية الله تعالى اجل  
ان يوضح عن الدليل بمجردة الاستبعاد بل انما هو استناد الى مستلزم المتناقضين  
وهو ان الطاهر ليس مطهر فلامنع من ان يحكم الله ببراءة النجاسة  
الى جميع اجزاء الحجر ولا من ان يحكم بسقوط جميع اجزائه عن المؤثرة في التطهير  
حكم ببقائها على طهارة المطهرة ومع ذلك لا يمكن عدم الاحتراز به في مرحلة  
التطهير لان مصناه ان ليس مطهرا وقد ثبت ان مطهرا اما الرابع فغيره ليس  
تكليفا في يقوم الاجزاء بالنسبة الى كل واحد صدق العدد والامثال لا امر  
لوارده بالثلاثة وانما هو وضع صرف ولهذا اصرح اية الله تعالى في كتابه بعدم فعل  
الفرق في مقام التطهير والا فلو كان تكليفا وجوبيا او استحبابيا فلا مانع  
منه كما في رمي الجمار في الحج حيث خفي مرده على بعض الاخر صدمته بالنسبة  
الى اية الله تعالى ما عهدت عليه والوقت اشرف من التعرض لبيان فاده و  
في المتن بعد ما اختار الاجزاء بذى الشعب لنا انما استعملنا فاجزا كما في  
صلا ولا نه لفضلها واستعمالها معا ولا فرق بينهما الا الفصل والاشارة  
في التطهير ولان لو استعمل ثلثة اشياء لكل واحد منهم مسحة وقام مقام ثلثة اشياء



فكذلك في الواحد ولان الواجب ان يظهر وهو انما يحصل بعد المسحات ودون له  
جوار كما يقال ضربته تلك اسواط اي تلك ضربات بسوط واحد لان معناه معقول  
والمراد معلوم والله اعلم بقوله على لفظ الاجزاء بل يجوز استعمال الحرف في الحرف  
وعزها انتهى وفي التذكرة الواجب تلك مسحات اما مثلها اجزاء وما في معناها  
او باحرف واحد وبه قال السانعي واسحق وابو ثور لان البنية قال فليس ثلث  
مسحات ولان المقصود واختلاف الالة لا اعتبار به ولانه يجوز لغيره ولان بعد  
عمل وتجهيزه مخزئ انتهى وحصل ما في المتن ان الفعل تايظه في التطهير اما من  
حيث كون الوصل موجبا للنجاسة واما من حيث سقوطه عن المطهر لان عدم  
تبقا لمعلول على العلة لا بد ان يستدل في تغيرها ضرورة استحالة تحلف  
المعلول عن العلة بعد تماميتها فبعد ما يتبين ان اتصال الجزء من الجرح بالجزء  
الاخر المنفصل لا اثر له في الطهارة وانما على ما كان لعدم السراية الا في الماء وما  
ينزلته فلا يعقل ان يتخلل منه ما كان يرتب عليه من هذه الحيثية فالخامس  
ان مرحلة الطهارة والمطهرة اجنبية عن الاتصال بالمنفصل والانفعال  
فمثل الجرح اعم بالبال بالضرورة من الدين فهل يخفى على احد من المسلمين ان يخفى جز  
من الخلف او الارض لا ربط له بالجزء الاخر وان ما لم يقبض النجاسة لم يتخلل  
حاله في مرحلة الطهارة بالاتصال بالمنفصل وهذا من الوضوح كما جتمع الشيوخ  
مع اخر يحدث في عدم احتمال سراية حدث اليه ومجازاة مع خسر او شحش  
له فهل يخفى على من يمسكه ان مثل هذه الخصوصيات اجنبية عن مرحلة الطهارة وفي  
الاسلام ام هل يخفى على ما قل الفرق بين الاستبعاد والقياس والاستسقاء  
وبين استكشاف المجهول الشرعي مما ثبت بالضرورة من الدين فان علم اليقين  
من الدين ان كل ما يسي تركه وان ما في الجزء من الارض من الطهارة لا يضر  
ولا يزل بانفعال جرحه والاخر وان المنفصل كما لا يتوهم تغير حاله بانفعال  
ما انفصل منه فكذلك المنفصل فانه من قبيل يقوم الفعل ما ذكره من جهة ملاقاته كونه  
آخر النجاسة وسقوط احداهما عن المطهرة من جهة مجازاة واتصال كونه الاخر  
هذا يحصل دليله الاول وحصل دليله الثاني انه لو كان اتصال الجزء الطاهر بال  
منفصل قادحا في مطهرته لما حاز لاحد ان يستثنى به مع ان لم يكن له قاتر في  
الاستثنا مع ان الجرح الواحد يكفي به ثلثة في سعة بان يمسح كل واحد بغيره

بشعبة فالواحد يعمل عمل ثلثة اعم بالنسبة الى ثلثة اشخاص فاذا ثبت بقاؤهم  
المتصل بالمنفصل على مطهرته وان لا فرق بينه وبين الجرح الاخر في التأثير  
فلا يعقل عدم تأثيره فيما اثر به الجزء المتصل به كان قاترا انفسا عنه في الجرح  
لا يمنع من تأثيره الاخر وليس حال انفعال الجزء المتصل بالاشياء الاكحال انما  
يعرف فانه ليس قادحا في تأثيره قطعاً وبجاسة الاستثنا بما يكون اخف من  
غيره مع ان الاستثنا من حيث التأثير لا فرق فيه بين الاشخاص وقد عرفت  
ان التأثير بالنسبة الى الجرح محال وحصل الدليل الثالث انه لا اشكال في المسح  
ليس مطلوباً في الذات في هذا المقام كي يوضح انه لا مانع من ان يحبس على الشخص  
المسح بشئ بل انما المطلوب اثره وهو الطهارة ولو اثر به او تخفيفاً والمؤثر  
في المخرج انما هو المسح ويختلف اثره باختلافه كيفاً وكماً واما ما سمع به فخر  
تعدده لا يعقل ان يكون له دخل في الازالة فان الشارع ولو تصرف في الاسباب  
والمسببات وجعل الحصى مؤثراً فيما يلقه وجعل الماء مزيلاً لآثره وكلاهما  
كان شرعيان والمرجع فيهما الشارع ولا سبيل للعقل الى الاطلاع على ما  
كفرهما من الاحكام الا ان احكام الاجابا باي لوازمها بعد ثبوت كونها اسباباً  
لا يعقل التفرق فيها فان في الازمة عن الملووم كسبب لشيء عن نفسه لا مرجح  
للتقدير فيه فنقول انه لا مرجح للعقلية اذ ان نجاسة النجاسة ومنجتها ولكن لا  
يعقل اجتماع المثلين فلا ينفعل ما ينفعل بنجاسة تلك النجاسة ولا اثرها بعد ثبوتها  
واي عاقل يتسك باطلاق ما دل على ان الجرح يخفى على النفعال المنفصل ملاقاته  
وان وقعت مرة بعد اخرى او بالانقائه وجوب عذرة بعد اخرى على وفق  
ما ثبت ملاقات استناد الاطلاق الاخر بالفضل عند ملاقات النجاسة وهل يخفى  
على ذي سكر ان هذا ليس بقدر الدليل بل انما هو جعل بالضرورة ان لم يكن بخلافه  
والخاص ان ذكر الحكم بقدره لا مرجح للعقلية جهات بما اخلا ومنهجه بين الخلق  
العالمين بالاقضية والمستبين بالادلة النجاسة المعزجة عن اهل الذكر علمه السلام  
الا ان مقصودنا ان يتبين ان عليه العلة حرة في ذاتها وكذا يحصل لعل اتصاله  
الموجب لوحدة العرفية وكونه منفصلاً عنه والموجب لصدق العدد عرفاً سواء  
فيما في ذات العلة من التأثير اذ اكرر وصول العلة الى محل اتصاله ما يتوقف على كونه  
وصوله فان تأثيره انما هو على هذه الكيفية كما في النار بالنسبة الى الاحراق وهو عدم



صدق التعداد على العمل امر لا يدخله في تأثر العلة فانه اعتبارا منتزعا من الفصل  
 والوصل ومن المعلوم ان الوصل ليس قادحا في التأثير فبعد ما علمنا المراد بالمسح  
 بالاجزاء وان تحصيل نظام العمل ارادة تكرار المسح من هذه العبارة نفهم منها ههنا  
 لهذه القضية كما في تلك الاسواط وهما لا يكتشف عن ان المراد معلوم وان هذا المعنى بالنسبة  
 الى هذه العبارة معقول انما لم يقتصر على الاجزاء وما ورد في سائر الاحكام بل استعمل  
 في التعداد والاعتبار ما بينهما عنه فان هذا مما يجوز حيث علمنا بان المراد تكرار المسحات  
 ولا نظر في خصوصياتها فمما سمع به هذا العمل ما في المشي واما ما في كونه فمحملة ان تستند  
 اولا بقول المزمع وكون الرأية عامية لا ينافي اعتبارها من جهة التكرار في العلة  
 للوقوف الا ترى ان جماع الرأية على العمل يرد في بعض من الاستكارة فادع عتيد تبارك ادوا  
 نعم بالاخذ برواية بعض هؤلاء وتكرارهم والعلة والشهادة قد هما اعرفان بما  
 دعاهما على الاعتماد على هذه الرأية حتى انهما ناسيا هذا القول في العمل على العلة  
 من غير ان يرويان عن العلة مثل هذا لا يجوز الا بعد الحزم بالصدور وما ينزله  
 لا عراض عليها بان الرأية عامية لا تقع عن شناعة فان هذا بدعي وطريقها في  
 العمل بالروايات انهم واضحه واضعف من هذا انهم عدم المناقاة بينهما وبين ذلك  
 على اعتبار التعداد في الالة لانها معنيان مختلفان لا منافاة بينهما فان هذا المعنى  
 على كون تلك مسحات عبارة اخرى عن تلك الاجزاء والافلا وجه للتعداد مع تكرار الاجزاء  
 حجاز بالجهتين ثم استند الى ان المقصود المسح والحجالة ولا مدخل في المناقاة  
 لوصول العلة الى العمل واما صدق التعداد على الالة وعدم حال الوصول مع  
 عدم الاختلاف في حال الوصول ولا كيفية وصوله ولا كمية فلا يعقل مدخله  
 ثم قال ان تأثره في العز لا يكتشف عن بقاء علة وتختلف المعلوم عن العمل  
 ثم اوضح هذا بان بعد العمل والتعريف صالح لان عتيد به ومن المعلوم ان العمل  
 انما هو لانه انما منة عن الجزء الملاء في عقل حزين من اجزاء في ذلك في الجزء الآخر  
 الباقي على بوسه وليس حاله الا حال الجزء الاخر حيث لم يختلف حال ما لم يعمل  
 بغسل ما عجزه في المسح به بعد غسله لا يمكن ان يكون مستندا الى العمل فليكن  
 لم ينزل المسح ومما حققنا ظاهرا ان القطع بعدم مدخلية بعد مدخلية تعدد  
 الالة مستندا الى بعض الاحكام الشرعية الثابتة بضرورة الدين لامن اتفاق  
 اراء الاساطين قدم في هذه المسئلة فان ذهاب جماعة الى هذا المذهب لا يخفى

مما لا يخفى على احد وهل ينبغي ان يقال ان عهدة القطع بالغاء خصوصية التعداد  
 على مدعية فان القطع مع كون الخلافة معروفا في المسئلة بعد الحواث ان  
 المدعي خرج من عهدة الدعوى واقام عليها البراهين القاطعة وانها هاهنا  
 الى الفزوة بادلته مختلفة واحوار شتى ولم يتوصل لتخصيص لان عهدة اقامه  
 لدليل على عهده وان يخرج عن عهدها كي يعتذر بان الخلافة معروضة القطع  
 بعيد مع ان حصل كلام العلة في ان ما اشهر من اعتبار التثليث فاشترط وجود  
 على ما يراد من التفظ لا بعد التامل لا يحتاج الغاء خصوصية الدليل بل  
 انما هو ضرورة يكتفي في العلم بقاءه بكون التخصيص عاقلا وكيف يستبعد  
 حصول القطع للتثليث في غفلة جماعة المصدى لشبههم من جهة كونهم  
 في غفلة عما يراه من ضرورة بقاء الجزء المتصل على تأثره في التظهير المانع لعدم  
 الاكتفاء به في هذه المرحلة وما حققناه تبين ان مع عدم ابدع التعداد  
 يكفي المسح الموجب للزالة في حكم فأي شيء كان لا الزوال بنفسه لعدم قابلية  
 مع ان الاصل عدم العفو الا مع كون الزوال بمسح وكونه مسحا في الالة فانه  
 عن افادة هذا المعنى كاعتراضه ويكتفي في الحكم الاصل والاجماع لو ثبت وجوب  
 الايتان للنقص والمسح بخبر ومبني شري فحاشا الى المخرج بوجوبه فالا  
 عز معفو عنه واليه يرجع اعتبار البكارة لقوله ثم ينقض ما ثمة فانه صريح في عدم  
 اعتبار شئ في الاستحوا والانتقاء وقوله ثم في مقام البيان يوصلون و  
 ينهض الغائط وقد يناقش في الاول بان الظاهر ان مورد السؤال الاستحوا  
 بالماء حيث ان المتعارف بعد زمان الصحابة والتابعين انما هو هذا المعنى  
 والاستحوا كان فاقلا وجودا بل استعمالا فيصرف المطلق الى جزء الذي  
 هو الزود الشايع وفيه ان ندرة الوجود لا اثر لها والاستعمال المراد لا  
 استحوا ولا في العمل بالماء فانها كاستعمال الخصومات انحاء للاستحوا بل  
 مجرد اختلاف ما ينبغي به لا يوجب اختلاف في خصوصيات الاستحوا كما خلا  
 كون الالة محررا وخشفا فلا معنى لدعوى ندرة الاستعمال مع انهما لا يتقدم  
 التمسك بوجوب الانظراف الى الاستحوا في غير العمل في زمان يسهل تصديقه  
 بتلك القرون لا يوجب تعبه مع اللفظ مع ان هذه الدعوى يكتفي بها ما في  
 بعض الروايات من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدثوا الوضوء فانها لا

مع حيث ان الشايع في زماننا  
 انما هو استعمال الماء في  
 هذا الاستحوا



على ان الاستحجار بقول مطلق كان عبارة عن الاستحجار وان الاستحجار بالماء كان  
يعبر عنه بالوضوء وبان التقاد هنا وان كان لغة النضارة التي هي صفة المحل  
لكن استناده هنا الى ما في المحل قرينة على ارادة الارادة وعموم الموصول يقتضي  
ظهوره في زوال الجميع ما في المحل حتى لا يترادف وهو من الاجزاء وذلك لا يكون  
الا في الغسل بالماء وفيه ان التقاد بالاستحجار وزوال العينين به لا ينافي بقاء  
ما لا يعتد به فانه غير باق في حقيقة وان لم يكن كذلك تحقيقا ضرورة عدم المناقاة  
بين وجوه الشيء تحقيقا وكونه معدوما كاعتبار حقيقة كاعتبار في بقاء اللون  
اذا كان من بقاء الاجزاء ونفوذها في جميع اجزائه ولهذا لم يتامل احد من ائمة  
لا بد في تخرج الغالب من الزوال كغيره من سائر ما يفعل وان الحكم بالظن  
موقوف على صدق التقاد وبالحقيقة فوجب ازالة جميع ما في المحل مما لا يخلو  
فيه غاية الامر ان الازالة بالجزائري هي هذه الكيفية فان هذا المناقاة يتم من  
يعبر زوال تمام العين عن المحل وكيف لا مع ان الاستحجار لا يصدق في الاصل  
مع انه لا يميزان يرجع اليه في الاستحجار الا ذلك فلا حاجة في اعتبار ازالة  
تمام العين في هذا التكليف مع ان كلمة ما في الرواية موصوفة لا موصولة  
فتدبر العجم فليس ما في المحل ازيد الموصول بل انما هي اجزاء لما بعد الاصل  
وكونها من جنس واحد شيئا واحدا كما عرفت في الماء وبالحقيقة فاعتبار زوال  
جميع ما في المحل مما لا اشكال فيه وليس استفادة هذا المعنى متوقفا على استناد  
التقاء الى ما يفيد العجم بل يكفي فيه استناده الى المحل ضرورة ان التقاد خلق  
المحل عن الغائبة وهذا لا يصدق الا بزوال تمام ما فيه عنه وبان الظاهر  
ان المرجح المستعمل هو الباقي في المحل بشهادة وجوده في المبدى والافلا  
يمكن استعمال المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح لا يوجد في  
اليد شيء وفيه انه لا ملازمة بين وجود المرجح في المبدى ووجوده في الخارج لان  
اليد مملوكة بالغايط تلصق بالوجه ثم يمكن الاطلاع على بقاء المرجح في  
المحل من الكسار ما يلاقيه بعد الاستحجار كالتلباس واليد اذا اقية بعد  
الاستحجار فمن سبب الخرج بعد الاستحجار وجد رجاء العلم انه من المحل مع ان  
استتمام الغزاة ميسور ولا مانع منه شرعا اللهم في كثير من الموارد وكثير المميز  
والزواجين وبان التقاد من التقاد امان والعين واما زوال الا في فعل الاصل

تعلق الا ول لا يمنع تحديد الاستحجار وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستحجار بشيئين  
ارادة احدهما وليس الا الاستحجار بالماء اما التقاد على ارادة واحدة فلهذا  
في ارادة الا على منه واما لان ارادة حصول الاستحجار من لفظ الاستحجار في غاية التكرار  
واقعا لذلك وجود المرجح في المحل بعد الاستحجار لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء  
الاجزاء للظن وهي اولي بالسؤال عن ايمانها فتدبر في الظاهر اتم لان المرجح وج  
فيكون السؤال عن حصول المرجح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبق مع في  
بعض الاوقات لا المرجح بشهادة المرجح الموجود في المبدى وفيه ان زوال العينين  
ليس بمعنى التقاد واما التقاد مع واحد فالتقاء الشيء في الاصل فالتقاء  
تحقيقا او عقلا او التقاد المعروف هو زوال العينين ليس بحيث لا يبق منها شيء تحقيقا  
او عقلا حقيقة فالتقاء بالاستحجار لا ينافي بقاء الا في التقاد بالماء وما ذكر  
عن القرائن على ارادة الاستحجار بالماء واضح الظاهر فان التقاد على ارادة  
على تقديره لا يجتبه فيه ان المتبقي لا يخفى عليه تقاد الاساطين على التعميم كما  
يظهر من استنادهم الى الحق في احكام الاستحجار وعرفت حال بنية القرائن ومن  
العرب ان هذا المناقاة تصدى بعد تسليم الدلالة للقدح فيها من حيث المناقاة  
بما دل على وجوب التمسك ومعارضة النص والظاهر ما كنا نختصها وانما هي من هذا  
نوع ان المقصود نفي التحديد في الطرف الذي على التمسك اذ لم يتبقها فان التمسك  
على مذهب من يوجب اعتبارها تحديد تام لا يجوز الا فصلا على اقل سببها ويجب  
التقدير ان اكثر من يوجب تحديد في انظر الى رائد والافلا لا يحد له بقاء من يكون  
بالفكر ارباب المسح وبين من يعتبر ان اليد تجعل لحد وهو التمسك واما الاقتصار الى  
لا كره حيث يثبت العين تحصيل عين الاستحجار ان زوال العينين حد مل انما هو  
تحصيل التقاد الذي هو الموضوع وقرينة الموضوع وحدوده فكون الموضوع  
هو الاستحجار الذي لا يتحقق الا بالتقاء لا اشكال فيه فانه من المديريات فانهم  
ثم اكد عدم وجود حد للاستحجار بقوله ثم يبق ما تارة فان معناه ان المطلوب  
الا بالاستحجار الذي لا يتوقف الا على التقاد وبناقشة الثاني بان المستعمل عنه  
انما هو الاستحجار بالماء فان الوضوء معناه الغسل بالماء ولا يشك الاستحجار بتدبير  
على ذلك برواية يوسين يعقوب المتقدمة ثم قال فالمراد ذهب الغالب بالماء  
وانما عبر فيه بالذهاب في الذكر بالغسل للاستحجار وذكر المبرور وذكر



كما لا يخفى وان اللازم في تطهير المخرج هو انه ذهاب عيناً وانما دون فخر الفعل  
الجامع لبقاء الاثر والنتيجة في العبارة وبالجملة فليس في العدول عن الفصل  
الذي لا ذهاب لظهور في اداة الازهاب ولو بالاشتجار ولو بجرح واحد حيث لم  
يظهر لفظ الوضوء في اداة النطق بالماء مع ان المراجعة كافية وسقوط الا  
سدلال وفيه ان كون الوضوء عبارة عن الغسل وتخصيص النطق به بما لا  
استكمال فيه واعتبار كون ما يغسل به ماء اعتباراً بكونه موضوعاً ولا حاجة الى  
لتثبت برؤية يونس ولكن المراد انما هو وضوء الصلوة لا الاستحباب حيث  
ان اخر ارض لغيره تعالى عندهم عبارة عن الذكوة في الكتاب العزيز حيث يطلق كانه  
السنن عند الاطلاق فيصرف الى ما سأل النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الاوصاف للصلوة  
مع ان بيان وضوء الصلوة وتخصيصها بتعبير عن الوضوء في الجواب فيمنه  
على ذلك وذكر الاستحباب انما هو من باب المتقدم مع انه لو كان السؤال عن  
عن الاستحباب بالماء فلا بد ان يكون العرض استكشافاً انه لهدام لا كما في  
رواية ابن المغيرة والافققة الغسل بالماء لا معنى للسؤال عنه والجواب  
عن هذا السؤال ما في رواية ابن المغيرة وهو قوله نعم نيق مائة وما يفيد  
فائدة لا التفصيل بين المخرجين بتخصيص احدهما بالغسل والاخر بالادها  
فانه لو كان العرض الاكتفاء بالغسل المراد العين بالكلية لقال يذهب  
ما هناك بالماء وما يفيد هذا المعنى فان تخصيص احدهما بالغسل واعتبار  
الاذهاب في الاخر والاضراب عما اعتد في صاحبه لا وجه له الاختلاف فهما  
الحكم وعرض ما يشاء ان ترك ذكر الدبر لا يتوقف على التعبير بالاذهاب  
بل بقول فليس له ان يذهب ما بالغسل وهكذا وما ذكره من اعتبار الدبر  
الاثر لا اختصاصه بالغسل بل هو مشترك ولعلنا ورد فيما دل على اعتبار  
المرتين في البول ان احدهما لازمة العين والاخر لازمة الاثر والتحقق انما هو  
ان الممكن من انما المقصود وبذلك على عدم اعتبار امر ايدي على الطهارة الاضمار  
الاخر المتكفلة للبيان الخالية عن ذلك مع ان ما دل على اعتبار البكارة ضعيفة  
بل القول ان البكارة ليست لها حقيقة شرعية ولا هيبة بخرصة والبكارة العزيمة  
في جرح الاستحباب انما هو بقاءه على ما كان عليه اولاً من الصلوح للتطهير الذي  
لا يتوقف الا على كونه من بقاء الخجاسة فما كان منفعلاً بالاستحباب او بغيره بحيث

حيث تسرى نجاسته الى محل اخر وجه عما كان صالحاً من التطهير بعلوم ما دام  
كذلك وبعد التطهير يعود الى مكانه والحاصل ان عدم صلوح المنفعل او نجس  
العين الذي تسرى نجاستها الى محل التطهير باضوري ما كان طاهرة لنفسه  
كان تكراً الى ان الفعل يخرج عن البكارة وهذا هو الشرط خلق هذه الروايتين  
هذا القيد فان هذا ليس الا كما اعتبار عدم كونه نجساً العين ولا حاجة الى التنبه عليه  
والمستعمل في لسان الفقهاء كناية عن هذا المعنى حيث ان ما لا يشك من الاتفاق  
فما صرح الحق فقدمه المعبر مع ان هذه الكلمة لا معنى لها عرفاً الا هذا فمن الغريب  
الجمود على الحق الدعوى لهذا الكلام بل لاخذ باطلا فحيث التجا الى اخرج  
المستعمل في التيميم فان المدرك انما هو اعتبار البكارة وعدم خروج ما يغسل به  
استحباباً عن البكارة بالاستعمال من حيث هو بدني والافلا فرق بين الاستحباب  
في التطهير وبين غيره من احتيا الاستعمال فانك قد عرفت ان البكارة على معناها  
الدعوى بل يمكن الاستدلال عليه بأدلة العقلية فان مخرج الغائط حال طهارة  
كثيره من الاجسام الطاهرة ومما سأل المرحوم عن الاستحباب استحباب الكفاية  
مع هذا القصد في عدم التمسك بغيره بل في مائة المخرج في غير هذا  
الحال اثره المصطلحات فحيث علم ان هذا وضع صرف فرفع الامر عن غيره وغيره  
لا بد ان يكون اطرحة جهة مضادة كالافعال المسرى واما ما علم بالضرورة  
من الدين ان من هذه المرحلة مما يصلح ان المماسه مع المخرج من حيث هو  
ليس الا كما لها من مع المدخل والحق في انه ليس من الاسلوة من  
الخجاسة او عدمه ووجه ثانياً في التطهير والالتزام عليه الاثر في غير هذا المورد  
ضرورة استحبابه تختلف المعلوم عن العلة الثانية والمورد من حيث هو كونه  
لا يصلح ان يختلف بحال العلة هذا فيما استعمل استحباباً واما ما انفع  
جزء من خرج عن البكارة فالمنع عن استعمال الجرح الطاهر من التطهير بالمتن  
قد عرفت استحبابه في المستل السابقة واما بعد التطهير في الطريق الاولى  
فما المنفعل بخصوص الاستحباب بعد التطهير فالمنع عنه هو على اعتبار البكارة  
التي لا يمنع انك قد عرفت العود بالتطهير فتقول انه مستعمل لا استحبابه تختلف  
المعلوم عن احواله فان من المعلوم بالضرورة من الدين ان المنفعل بعد  
التطهير لا اثر فيه من افعاله وهذا قبل الافعال كان مطهراً فكذلك بعد الاثر



مع انه لا فرق في الفعل بين ان يكون بالاستحشاء بعد تطهيره بل نقول ان تأثر ما  
هو منفصل بعينه الاستحشاء بالفعل بحزله الباقي على طهارة وعدم تأثر ما سيجزى  
استحشاءه باحدى جزئي الذي لم يمس بهما لا يخفى فانه على من قام له اجها في المسئلة  
فانه يتأثر من طرف وبما حقه فظهر له انه لا وجه لاعتبار طهارة الاربعه فان  
الاستحشاء ليس تطهيراً تحقيقاً كى لا يجمع انفعالا لمطهره انما هو اخر او جزا الى العين  
فعلى من يعجز المسح الا كفا حتى ينجس العين بل الفعل المحل عمل فانه نجاسة اخرى  
مستحيل ضرورة استحالة اجتماع المتكئين وسيدفع هذا التوهم بان عدم تأثر السبب  
فيما وجد منه الاثر ليس سقوطاً عن العلوية بل انما هو غنا وعذر لكن العلم بالعلوية  
محيط على المادة احاطة فعلية بحيث نزل الاثر من الاول بين اثرات في وقت  
من ذلك الحاشية اعتباراً اثره اربعة شرع فيما كان طاهره الاصل ملاحظة النجاسة  
وقد دلتها الاثر ليس من اجتماع المتكئين وهذا هو بان المراد في النجاسة اخرى  
اذا انقلب خلا لا يظهر ان هذا انما هو لا نفعاً لها نجاسة اخرى لم لا اثرها  
مع حرأصل لا تتحد واقفاً لها بنفسه فينفع كل نجاسة بل كل وصولاً فاعلم ان  
مرة اخرى كانت محكومة بالنجاسة مع ان المنفعل لو لم يتأثر كان الواجب ان يحكم  
بعلوها رتبا بمعنى العقوم مع الاستحالة اجتماع المتكئين وتحصيل الحاصل وثبت  
العفو عن نجاستها فلا يتم التفصيل الاصح الفعلة بعد ما كانت منفعة  
كي تعقل العفو عن انفعاله وان افرقتين عدم جواز الاستحشاء بما كانت نجاسة  
مسيرة مع واقفاً ما لم تكن كذلك كما اذا كان المحل والآلة يابسين فحيث ان  
اعتبار المسح مع زوال العين تثبت بالاجماع لا بالاجزاء وهو دليل على لا  
عموم فيه ولا اطلاق فلا بد من الاخذ بالتقدير المستقيم فانه ثبت بالاجماع في  
توقف الطهارة على المسح وعدم كفاية الزوال ولا دليل على كفاية التجرد  
بالطهر بل بعد تحصيل الاجماع على اعتبار الطهارة في الآلة كما ان لا يبعد  
لو ادعى من دين الاسلام فلا يحتمل سلم ان يحكم الشارع بطهارة سطح  
جهة صانقة بجعل العين فكفاية المسح بالتجرد والمجرى في طهارة اخرى صواب  
الفساد وبطلان لا يحتاج الى ابرهان بل اعتبار طهارة الآلة اوضح من اصله  
اعتبار المسح بعد زوال العين اساساً بل قد عرفت ان زوال الفساد من الاصحاح  
قد تم فكيف لا يعدم اعتباراً لا اطلاق الا في اعتبار المسح وادع مورداً للغالب

٢ على التاثير

المعالم فلا يصلح للتقدير كما ينبغي ان لا يقد في اعتبار الشك والاعتبار  
احكامه وحيث عرفت اعتبار المسح وتوابعه في العين للاصطيات وظهور الاجماع  
فلا بد ان يكون ذلك كما تقرر في العين ولو كانت فائدة التقدير المتيقن من التطهير  
وهذا اعتبرنا كونه طاهرة فلا يكون ما كان مستقبلاً يزيل عن النجاسة لو كانت  
بجواز الاستحشاء بالعلم والروى للاخبار الناهية ويستفاد من بعضها ان فعله  
توابعاً من محرم واحتمال هذا المعنى بكيفية الاصطيات وان كانت الاخبار قاصرة  
عن افادة هذا المعنى من وجوه وعلى تقدير الثبوت فانه لا يثبت له لا سقوطاً  
لتأثيره ولا اصطيات لا ينبغي تركه لا اشكال في جواز نجسها بقول الاستحشاء بل جواز  
تلاف بالاحراق بحيث لا يبقى منها اثر يشك ما ورد من التقليل من اثره والاحتياط  
من اثن من ثبوت العهد مع اوله لم يعلم انه بالنسبة الى ما يرجع اليهم خاصة حيث  
كانوا مؤمنين وساكين في بلاد الاسلام وبالنسبة الى جميع البلاد وان كان من  
بها من الجنب كفار والحاصل ان اخبار هذه المسئلة ضعيفة صورية من  
وجه والهدية في الباب ما عليه الاصحاب فانه اعرف باصول العلم من صاحب  
الشرعية ولا يثبت حرمة في الدين كما لم يصح فانه الكونيات محضتها كما يكاد  
التمس صارت بمنزلة حتى صح ان يقال ان النفس وجوده كذا للفظ كما ان اللفظ  
وجوده لفظي والاعمال وجوده لفظي المعول لا يتبع ان الشيء وجوده من احد في ضعيف  
لا اثره والاخر هو يرتب عليه الاثر كما توهم من لفظه الاما يترأى من الفاظ  
العلماء استناداً الى القضية الفرعية حيث ان من الجهلات ما يثبت الشيء قبل الوجه  
في الخارج فلم يتقبل انه اذا كان الاضاف في الخارج فلا بد ان يكون المتوهم  
انهم موجودا منه وجوده في محل اخر لا ربط له بالنسبة فيه والموضوع انه  
معلوم في ظرف ثبوت النسبة والتشريك بين الموضوع وبين النسبة مما لا يتوهم  
من لاد في مسك مع ان العلم تابع للمعلوم ولا يحتمل فقهنا للمعلوم عليه  
بل العلم في العلم مرتبة من مراتب وجوده ان كان ممكناً وعين العلم اذا كان  
واجباً وتكون عدم الشيء في ذهن موجوداً فيه والاستحالة موجودة من غير ان  
وكيف كان فالمقصود ان شدة الارتباط بين النفس والنفس والمفوض والكفاية  
والملكو ب هذه المسئلة فكل ما نسب اليه نعم وجب احترامه عقلاً فانها  
اصالة التمس اما خليفته المحض في الخلافة كما ينبغي نعم والاهم فلا شك



في ان لا يستغفروا هم استغفار بالترقم واما ما نسب اليهم من المشاهدة وسماعهم  
 المنقوشة في كالمصاحف المنسوبة اليه تعالى فلا يحسن الاستغفار في كونه بالقد  
 نعم الخ مع القصد فان كل من هذه الامور لها شئون في حيث الاشتغال على الاثر  
 لا يجوز الاستغفار به واما اذا تمحض الاستغفار في كونه نعم كذا فاعلم حيث ان  
 الاسلام انما هو تسليم والعبودية والايقاد واهله المولى خروج عليه فانه يرق  
 العبودية والعبادة لا تجتمع العبودية المشرعة من البيعة فالملك المستغفر من ربه  
 وان لم يكن محاربا حقيقة الا ان صدر منه ما ينافي في كونه مسلما فهو صاحب حق  
 حكما وحيث ان هذا الحكم في عبور خلفاء الله واضح فاذل الصريح تضمنه جعلنا  
 انه نعم بمنزلة بدنه المعامل لو وجد المقدس وبسبب نسبة المصاحف الى كلام الله  
 من نسبة العز الى الاجساد الطاهرة كما ان نسبتهم الى الله تعالى من نسبة اللفظ اليه  
 نعم فان كونه كلمة نعم انما هو بغيره في لغة وموضوع في مرحلة التلخيص  
 خلفاء مع انهم صانعيه نعم فوجوب شريعتهم المشاهدة التي هي العباد المحض في هذه  
 الجهة بمقتضى كونها بيوتنا اذن الله ان يرفع عن التجاسات من الواضحات  
 وهكذا ترتبة القرب الشرف وان اخرجت عنه واهلها باعزاز الشرف فليس  
 هذا الحكم بل ما كثر من ثواب البقاء المشتملة على المشاهدة والاحداث بقصد التبر  
 لا يحدث فيه رابعا ولا ربط القصد في اصل الموضوع واما هو للعين ثم جعل  
 العبادية تجري فيه هذا الحكم فما تمحض لان يسجد عليه كما تمحض لان يسجد في المسجد  
 بالمسجد فاحترام المساجد من حيث انها معابد ولا معنى للمسجد الا ذلك والقصود  
 في ذلك وجب احترام حرمتها انما اعتقدنا وهذا المعنى هو جودها محض  
 لان يسجد عليه وان لم يكن من الرتبة الحسينية عليه من الله آلاف التحية والثناء  
 فمن حيث انه من النعمة لا ترتب عليه الا وجوب الشكر ليس الاستحسان والخير  
 كذا نافع اذا ادى الى التضعيخ دخل في عنوان الكفران والتبذير فلا اشكال في  
 طرقة والحاصل انه لا فرق بين الدوام والاعتدال والركوب والمسير والركوب  
 والمأكل وعزها مما انعم الله تعالى بها على الانسان مما لا يمكن احصائها وفي  
 خصوص الحظوة واشعر بثلث حرمة الله من بعض الواجبات الدالة على تحريم  
 الملاح للعين لو طرقت وطرق الاحياط واضح فيما يقرب منها كالانوار واما  
 حديث الكسرة فلا يدل الا على عدم التبذير وهو المراد باكثر اجواز نعم الله

في حقه  
 الوضوء

اللفظ

نعم الله نعم **المرحلة الثالثة** في حقيقة الوضوء واجزاؤه وشروطه  
 انه من العبادات فلا تنكس حقيقة الا تحقيق حقيقة العبادة اهل لتبديل العمل  
**فقول** انه عبارة عن الاقبال الى الخلق نحو الخوض كما ان التمر وهو الادبار  
 عنه فافعل الخواارج بالنسبة الى ما يقوم بفعل العبد في كل من المقامين بمنزلة  
 والفعل والانشاء والاجزاء فالشخص قد يخرج على ماله بفعل او قوله او  
 على خلاف رضاه وقد يقاد اليه ويتبذل به ما هو مطلوب له فكل ان اصل التكاح  
 حل كل من الزوجين بجل الامر بعقد وهو يحصل بالايجاب والقبول هما  
 باللفظ هو الية لهما لان اللفظ هو العقد والعقد والرضا شرطان بل نسبة  
 اللفظ الى الرضا والالادة نسبة البدن الى الروح والشرط في انما هو التوافق  
 والرضا وما يشبههما والحاصل ان لغو التوافق في المعاملات من العقود  
 والالتزامات يتوقف على سلطان من يصدر منه الانشاء والاشهاد اليه كونه  
 فاعلم انما يتحقق الا بصدور عنه بالايجاب وهو تحقيق القصد والرضا مع اشتائهما  
 لم يصدر الفعل عن اليه لانه لا يقع من سيجع للشرط فكون التكاح كالحاق  
 على انشاء من اليه الامم بارتد ورضاه فيما تحققان حقيقة لا انهما شرطان  
 خارجا بل هما مدخلي في الصحة كالرضا والتوالي والعريه وعلى هذا القياس  
 فانه وان تحقق بفعل او ترك ولكن حقيقة هو الاقبال واما الافعال الاجزاء  
 متضمنة لتلك المعاني في حقيقة من حيث انه من العبادات قصد لقرينة فالقصد  
 عبارة عن التوجه الى الترتيب والقرينة هي الخصوصية المقومة لكون عبادة وهي تقوى  
 وتسمية بالقرينة باعتبار اقتضائه لذلك ولا فقد يكون مسجدا كما في العبادات  
 المحترمة بل المشتملة على المنايا التي لا تنافي في الصحة كالمملكات المملكة اعادها  
 الله عنها فالله نعم انما تقبل الله من المتقين وكون افعال الخواارج متفقة  
 على صدورها بهذا العنوان في كونها عبادة من اوضح البدنيات فانه لا فرق  
 من كون الشيء لنفسه وحيث يطبق القصد على ما يتوقف عليه لفعل الاختيار  
 من حيث هو كذلك بل يعرف اليه عند الاطلاق فتوهم اكثر الاحكام بقدوم الله  
 فتسكن الاعتبار بالاخبار الدالة على ان العمل انما ينفع للمعامل اذا وقع  
 الله نعم مع اختلافه في ان الداعي والاحطار والكلفا سدا في النية التي  
 هي المقترنة بالتوقف عليه قوة الانساب الى الفاعل وصدوره عنه بالاخيار



وهو الداعي لسانه فنعلة فعل الخارجة واعتبا كون المصلين والمحتجبين عن قصد  
وارادة لا اشكال فيه لكنه ليس قصد للقرية واما الداعي بمعنى العلة الغائية فلا يجر  
في العبادات بل اذا كان نظر العابد مقصودا على جماله نعم فاشق عليه وخضع  
له وتخصص والعبد شوقا وحشقا لا يحداه اليها حتى من غير ان يكون له  
في ذلك وتخصيص فائدة كان ثم العمل بحيث يكون له باعث له على التعبد ما يوجد  
اليه من حيث تقع او دفع مضرة من جهة النفس وانما توجه المصلا لا صلا  
امر نفسه فكان عبد نفسه في ذلك في الدوق فالعمل وان كان صحيحا ولكنه اذا  
وقع من الامور كان عيبا بل في بعضا مع ان غاية ما يتصور بالنسبة  
الى العادة فانه غاية هي العابد الخور والقصور والمخاض من النار فيحصل  
القرية المحقق لكون العمل عبادة ليس الا الاثبات بعنوان العطف الذي  
هو من العبد بالنسبة الى الرب تعبد في تخضع واما الاخبار فلا ولا لها  
انهم عطف على رادة وانما مفادها عدم الفائدة في عجزها تقع لا  
على وجه التعبد فالنية المعتبرة فيها هي عين الاقبال اليه نعم والتوجه اليه  
مسلما لكن ليس العرض فائدة ما حققناه من ان العمل لا يكون عبادة الا بها  
وانما هي من قبل المواظفة ومفادها ان العامل بما تنفع بعمل اذا كان يتوجه  
وصدوره منه على هذا الوجه وهذا اجنب عما نحن لصدده فحق جماعة عن  
الافضل عن احمد بن اسحق بن العباس الموسوي عن ابيه عن اسمعيل بن  
محمد قال حدثني علي بن جعفر بن محمد بن علي بن ميمون بن جعفر عن ابيهم هذا  
عن اخيه وهذا عن ابيهم موسى بن جعفر عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في  
حديث قال صلى الله عليه وآله بالنيات فكل امرء ما نوى من عزى ابتغاه وما  
عند قدره فقد وقع اجره على الله نعم ومن عزى يرفع عن الدنيا ونوى عفا لا  
لم يكن له الا ما نوى وهذه لا قول ولا عمل الا بالنية ولا قول ولا عمل ونسبة  
الابا صابة الست فغا هذه الروايات مفاد قوله نعم نينا لا اذ لم يوصفها  
ولا دما بها ولكن بنا لا التقى بكم واما الاصل من ان الداعي او الابطال  
فقد تبين مناره البتة فان ما يحقق حقيقة العبادات ويوجب فكل كون  
الجوارح عبادة انما هو وقوعه على وجه العطف المعبر عنه بقصد القرية وكل  
من الداعي والاضطار من مقدمات الفصل وشرائطه وهذا عين الفصل

وحقيقته من حيث كون عبادة وبالجملة فالعبادة واقعية جلية فائدة  
تعطف من المولى بأداة ورحمة ومن العبد تخضع وانتهال والتعبد والاضطرار  
الغائبة فيه من حيث انه من العبادات بل عرفته ان فادح في كماله وان لم يكن منه  
الا لاقى صدى كما يرد المومنين ثم فادحة لم يعبه طيلة الجنة ولا خوف من النار  
بل وجهه نعم اهلا للعبادة فعبدته وبالجملة فالنقص قد يدعو الى العبادة  
للاستكمال وقد يوجب الكمال لها ويبدو اليها كما ان حكمته نعم قدعوه الى  
الحسن ورحمة نعم بمبلغ حكمته وتزهره عن النقص بل لا يستكملها ولا تعطف على  
لجمال ولو بالمال نعم بما يقول لظالمون علوا كبيرا وكذا علم العبد بجلاله وجماله  
نعم كما كان ثم كان خضوعه له شدا واقوى قال الله نعم انما تحسني الله من  
عباده العبادات فمن بلغ حق اليقين وتجلي له نعم فشا هذه جماله تجذب اليه  
لا يتركه فانه ان روجه لا تنصرف عبده نولا الجبر الحق وهذا هو المستر  
في كون الدنيا سجن للمؤمن وكونه آسرا لحيث من الطفل بشدة له وقد  
فرط من زعم ان كون الغاية ان يحرر عن النار او الفوز بالجنة يوجب  
البطلان وينبع من الفراغ فان الاشتغال على غاية وان كان دينا ودية لا يتأ  
تخص العمل بالتعبد والمضيق فان الغاية من العمل وهي باسرها خارجة عن  
حقيقة المصلول مباشرة لها والاشارة بالمهية عن وجودها فالاجرة  
على العبادة لوقوع العبادة عن الغير وتجاهل العمل عن الغير وتفرغ ذمة  
هما توجه اليه اولا وان كان عين العمل في الخارج لكن غاية هذا ان الاجرة  
علة غائية للعبادة وقد عرفت انه لا يعتبره كون فعل الجوارح عبادة الا ان  
يكون وقوعه على نحو الاقبال والعطف والخضوع له نعم والاجر الاخر في  
البق كالا جزا الذي يولى من الله نعم او من عبده الذي يعمل عند الهادة وتكون  
العمل عبادة قد تكون ذاتيا له كالركوع والسجود وقد يكون يجعل طاعة  
ونواظرة عليه فان التواضع على حياء شتى يختلف باختلاف الاصطلاحات  
وقد يكون باختراع المولى كالعبادة الشرعية من الصلوة والصيام والنج وقد  
يكون من جهة امر المولى به او بما يتوصل به اليه وهذا هو العبادة بالمعنى  
الداعي وكون الداعي اعميا في العبادات المتخرفة نقص العمل وان هذا هو  
يتكلف عالم يكلف حيث يجده محبوبا لمولاه او يات باحتمال المحبوسية نعم لولا



كونه داعيا مع ان الامتنان مما ينبغي وانما وظيفة العبد كانه موجبا للملك والغير  
 الحال في امر ما ليس في نفسه عبادة فانما التقدير لا سبيل اليه الا بما يقع به من  
 الامر لا امر ما يوجب كون العمل عبادة على الله لا ان يكون عبادة الا به من  
 ان لا يفتقد كون الشيء عبادة على الله لا مستحقا للعبادة بان يكون العمل امتنا لا حجة  
 من الامتنان عنه متعلق الامر لا يمكن ان يتقيد به وانما في الموضوع عن الحكم والشرع  
 عن نفسه وعلى تقدير إطلاق متعلق الامر فلا سرح للتقيد فهو مكلف جديد يخرج  
 التكليف الاول هذا هو الذي عدم جريان الاصل فيه فان كون العمل عبادة انما هو  
 من انما والطلب اذا شاءه ويدفعه وان اعتبار ما يتولد من الحكم في الموضوع  
 وان كان مستحله وكذا التقيد على موالى الله في عبادة ولكن لا مانع من كون العمل  
 بالتقيد كالتقيد به وخرق بين الظاهر الفصل بصورة التقيد كما في المقام وبين التقيد  
 خارج فان الامتنان على العمل واردة بالمولى هذا العنوان من حيث هو كماله نحو ما يطلب  
 مغاير ما يطلب لنفسه لا على مطلقا ويخرج عن هذا العنوان فان الطلب وان كان رباطا  
 بين ثلثه ولكن المأمور قد يكون تعلق الطلب به بالتوصل الى العمل من غير ان يكون قصد  
 الفصل عنه من حيث هو ضرورة فالمتطلب يكون في هذه الحالة والمأمور ضرورة فان  
 منزلة منزلة مقدمات الفعل قد يكونا بالكلية بمعنى ان النظر انما هو ان يتدلى الفاعل  
 للفعل والفتية واجباله ولا نظر الى الفعل من حيث هو هو اصله ويعبر عنه بالابتداء  
 وقد يكون النظر اليها على حدسولة وكيف كان فالعبدى ما كان فيه الفاعل ركنا  
 في الامر وكان النظر الاصل اليه سواء كان من حيثية احد الاخر كما في الكفاية ومن حيث  
 انه هو ولو بالتسبب او بالبيان في هذا القسم الاخر هو اقرب الى العبدية بان يتصل  
 اذا كان التكليف ابتداء وصرفا كما في قوله نعم ان الله يتكلم بغير شرب منه فليس من  
 لم يطعم فانه متى فظن ان التقدير والتوصل في بيان ان التقدير حجة زائدة على  
 لتوصل وهذا هو الذي عدم جريان الاصل فيه عندنا لك فلا مانع من الاحتياط  
 وحيث ظهرت لك حقيقة العبادة انما تتعدوا به عطف من العبد بالنسبة الى الله  
 فاعلم ان الوصل المعنوي في المسألة بين كماله في كماله انما هو الى جملته الذي في قوله  
 ومن الذي للعالي بالكلية والتقيد من العبد كانه من الرضوان من المولى يحصل الوصل  
 كما ان التقيد من العبد والتخللات والخرق واللحن من المولى فصل وقطع وهو من العلم  
 ان الوصل المعنوي الذي هو في هذه المرحلة وتمام حقيقة بين العامل ومن جعل

لتجصيل رضاه فان الوصل انما هو بهذا الاعتبار وهذا هو الذي يكون سحر الملك  
 لا عدم سحر الله نعم لا لادامته فان نعم وانما هو بالعبادة فقال عز من قائل  
 سوت وخلصت من ربي ففعلوا به ساجدين فيوحيه الله والسجود في الحقيقة من  
 هذه الحقيقة نعم ان الوصل والربط ليعمل ليعمل ليعمل ليعمل ليعمل ليعمل ليعمل  
 وقد حصل بوساطة من يربى التقرب الى شخص متوقفا على التقرب الى الله فالتقيد  
 التقرب الى الله والتقيد به لان يتوسل به الى ما هو المقصود وهذه المرحلة من التقيد  
 وتستعمل بالواسطة والوسيلة قالو سبل في نظر العامل فما كان من شئ  
 من يريد التقرب والتقرب اليه كان الخاضع لا وليا له الخاضع له حقيقة وخارج  
 حارة الله نعم فكذا الخاضع لله نعم لتجصيل رضاه فربما تقربا ليد الله فان تمام  
 هذه المرحلة بالتقيد والوصل فلهذا فقد انقلب ما هو عبادة من حيث هو  
 كذلك عصبانها في الخاضع والمسا ووصوم العبد في الشئ من بعض عبادته  
 ورج فكون عاصيا متربا لا طيعا متعبدا فتمام التقيد بما هو بين العامل  
 يعمل له والمؤمن ان احد طرفي الربط وانما هو غيره نعم وان كان الخاضع لله  
 نعم وكان الخاضع ولا تجصيل رضاه وهذا انما كان النظر الاصل مقصودا على  
 غيره نعم واضح واما مع الاشراك فيتمثل العمل عليها على الاشياء بالتقيد  
 الشك في او الربح او غيرها مما لا يتناهي فيها يكون ما لغير الله نعم جزء من الخائف  
 الف مثلا فلا يظهر له وحدي بل يكون اخفى من ريبه الخائف السواد في الحقيقة  
 الظاهر على الصخرة الصماء فجميع الصور فالعمل في عبادة الله نعم بل لا يغير فتمثل  
 امر الله نعم ولا فرق في ذلك بين الواجبات والمستحبات بل لا فرق بين الافعال  
 والترك حيث ان الرأى في الجميع انما هو باعتبار كيف انما لعبادة بها فلا  
 يعقل التعبد بين نفس الوجود وخصوصيات فلا يرجع نحو وقوع العمل الى غير  
 الا يرجع ذاته الى عدم استقلال الكيفية فتر بين كل شي انما هو الذي عبادته  
 وبالجملة ما حقه ان يظهر ان الرأى اعظم من انما الواجب بل اعظم من انما  
 حيث ان المولى يتوسل بالتقيد لله نعم الى التقرب الى غيره فيجعل عبته وجعل في  
 سلوكه الى الله فلهذا وهذا اعظم من عبادته بترك ما امر به من الرأى وليست تقيد بغير  
 بل هي من قبل حرمة الحرمة العبادات بل كل من الكثرة والشك في المعاني من الرأى كما ان  
 الكفر الاصل هو من الارثاء وخصوصا في المثل وكيف كان فالسند اوضح من ان

من الشك



يستدل بها بالاجماع ومن الغريب الاستدلال بها بقوله نعم وما اوتوا الا العبدية  
فخلص من الدين ان قوله وذلك من الغيبة فان قولك عبده معنا اخذه العباد  
بينه وبين العبدية بقوله نعم اتعبدون ما تقولون معنا اتخذون ما شئتمون الله  
من دون الله نعم قالوا من قالوا لقد بشا في كل امة رسولا ان عبدا لله واجتنبوا  
عزوت فبهم من هدى الله ونعم من تحت عليهم الضلالة فيروا في الارض انظر كيف  
كان عاقبة المكذبين مع ان حصروا كان واقف به الرسول الكفار من اهل الكفار والمكذبين  
وما يتلو عليهم من الصحف المطهرة المشتملة على الكتب القيمة في هذا الحكم الفرع الثاني  
الرفع واضح القضا فهذا كما قد قطع عن المراد به التوحيد فالجواب ان ما في الكتب القيمة  
من الدين هو التوحيد وقائمة الصلوة وقيام الزكوة والحب من هذا الاستدلال بالقول  
بالقيمة على واما هذا الحكم الذي استفاد من الكتاب العزيز وعدم نسخه وكان لم يكن عند  
نسخته من كتاب الله نعم كي لا يخط ما تقدم على هذا الية وهو قوله نعم يتوكلون  
صحفا مطهرة فيها كتب قيمة ونسخه وجوب مطابقة الكتب المسموعة بقوله نعم ومن الغيبة  
الا الاضطرار واما ما دللنا من ايات على ان العمل المشتمل على ايام مردود ومفوض  
فلا دلالة له على المطلوب ابقاء ضرورة ان عدم القبول والرداع من الفساد فانه لا  
عبادة عن حصول القرب والاصح عبارة عن استكمال العمل على جميع ما اعتبر به وهو  
لا يفتن عن سقوط الامور الفارغة واستحقاق الاجر لو كان له اجر بل المخرج من حيث  
انه مطيع مقلد نفاذ وهذا يحتمل القرب ويخرج الى درجة وبلغ الى منزلة الآات  
الغور بالرضا ان اعلى من هذه المنزلة واستحقاق الاجر لا يتلزم بل الغاية به ربما لا  
يقصده بل لو قصده لسقط عن درجته وهبط عن منزلة بل بما لا يريد الرضا ان  
يعجز ان لا يبرعاية جملة العزده عنها وقصر نظر العبد الى جملة نعم بل اخلاصة له نعم  
بعبده اليه حتى انه يكون من مذهب كاس بين يدي لصال فلا يتحرك الا بغيره كونه  
محل وشيئة وكما ان فضلا لاجر بنا في الولاية كما ترى بالبيان ان من شأنها القيمة  
والرقبة والحرمة الخالصة عن شوائب الاوهام لو استندت ما تصد رعتها على لا  
عمال بالنسبة الى وادها في حال مرضه الذي يخاف عليه منه من الخوفات الله بيقاوتة  
والبكاء الى التودد وحصل رضا الولد الى مجرد الشفقة النظرية ليستطعن على رعاها  
وان استحققت الاجر والثواب باعمالها ان يدعيها استحقاقها وكذا اعراض من غلب  
اليه الشخص لعل له قطع له في هذه الوداد فانما له معاملته الاجاب فانما لاجر اياها الحق

الحق وانها كما ان اخذه استيقنا له فلا يبقى بعد ربط بين العامل ومن عمل له  
واما العبدية فانه يتوكل منها الحقوق ولهذا لا يقبل الاسقاط بل من هذا القبيل علقه  
المصاهرة والعظم والوفاة والعلل لربط العبودية فمن اخذ الله بها تعلق به  
مما يتصور من جميع انحاء التعلق فان استقامه عمل بقطع عبودية بغيره فذلك  
بالعودة الى الحق وهذا هو غاية العبادات قال عز من قائل وما خلقت الجن والانس  
الا ليعبدون ان اى اخذ الله بها وحديث ان اول الدين معرفة وهو الاصل والشر لا  
اشر به بقوله يعرفون فان صيرورة الشخص عبدا لله نعم التوحيد وهو عين التوحيد  
الذي هو عين العرفان فانما التصديق بالنسبة الى الواجب نعم عين التصديق وحديث ان  
وجوده عين ذاته وليس بالنسبة اليه ذاته وجوده وحضه معروف العلم الواحد  
من جهة وعرفان من اخرى وهو في الحقيقة عرفان فكونه تصديقا انما هو اعتبار  
كما ان اشياء صفات الكمال له نعم في الحقيقة فشره له عين النفس فظهور القرب من  
لانها في عدمه من اخرى بل بين ان العبادة الصالحة قد توجب البعد والبر بجمع  
حسناات الابار وسينات المقربين وما حققنا فظهر ان قوله الا بالنسبة الى  
لا ينافيها ذنب عظيم وتأثره في ضبط المنزلة الشد من تأثر الكبار بالنسبة الى  
لعامة وان قد عرفت معنى قصد القرية وانما اعتبر في تحقيق حقيقة العبادة مع  
تبين ان لا يصح الاعتبار بالخطا في ابتداء العمل والاكفاء بالاستدامة  
الحكمة في تمام العمل ضرورة ان صدور الفعل الاختياري لا يتوقف الا على الالاف  
وكما ان العلم بجماع العقيدة بل النسيان فكل الالاف لا تستلزم الذكر كثيرا  
تفعل الفاعل بالاختيار عن فعل حال لا اشتغال بل على نفسه وكذا حال اعتناء  
الفعل من كونه تعظيما وتوقرا وهما وتحقرا فكون الفعل تعبدا انما يتوقف  
على صدور عن اختيار بعينها ان العطف والحض والاشغالات الواجبة  
يتوقف عليه الفعل ولا عن وقتين انه لا فرق في اعتبار قصد القرية بين الانبعاث  
والاستدامة ولا بفعل حصول الامثال للامر التعبدى الا باستيعابها  
للقصد للفعل والاستدامة الحكمية مرجعها الى كون العمل حكم العبادة فان  
المفروض ان ما قدما يعتبر كونه عبارة حقيقة لكن بحكم الواحد فهو عرفيا  
الان حكم الممثل وقبح ان الاستدامة الحقيقية بعبرة ان لم تكن مستعدة فلو ان  
عن الاكفاء بما في حكمه واضح الفساد ضرورة ان المكلف به اذا كان قاعا لا يصح



التكليف بالذات لوجه الاختيار وكونه مما لا يطاق لم يتعلق التكليف أصلا فلا  
كون غيره مبالغة وأما الاعتذار فتصوره إذا كان العذر طارئا بعد أن كان العمل  
مستورا في نفسه وجزئيا يجعله مبالغة فيقول إن النسبة بين لفظ وجهات الفعل وإ  
تشكيلها والاعتذارات إليها وبين معانيها على تلك الوجوه تباين كل صدق وجزئ  
مورد كما أن الإرادة التي علمت مقدرة على الفعل خارجة عن مبادئها والذي قام عليه  
البرهان إنما هو توقف وقوع الشيء الخارج على التعيين ضرورة استحالة وجود المبدء حيث  
أن تعين الفعل وجه التعبد والظابق لهذا العنوان ودخوله فيه تحضنه له لا سبيل  
إلا اختيارا لفظا على اعتبار ناقص وهو المقدر عنه بقصد القوة وقد عرفت أن هذا المعنى  
هو الذي خلصت بالعبادات وأما أن الفعل الواقع على هذا الوجه اختياريا في العمل  
يتوقف على الإرادة فهو أظهر من أن يحتاج إلى بيان ولست قلنا الإرادة قصد لقوة وقد  
عرفت عدم اعتبارها في الفعل الظاهر في الحق والصحة وأما الاخطار وتذكر الفعل  
مفهومين المتعارفات لا تفاهية وأما هذا هو ذلك في الفعل بحيث بل قد عرفت  
أنه تعبد وكيف يتصور أن يكون هذا كما في كون الفعل عبادة وإن لم يكن كذلك كما هو  
مقتضى لفظها واعتبار هذا الذي لا يفي كما يظهر من بعض الكلمات لا يدل عليه ويجب  
من ذلك الاستدلال ما يدل برجحهم على اعتبار النسبة في الأعمال من الاختيار لا اعتبار  
الاخطار الذي لا يصدق عليه القصد والعزم والنية والإرادة ولا تصدق بالاختلاف  
وقد عرفت ذلك بالداعي والأفعال على وجه واحد وليس مقام العمل غيره بها وحيث  
خفى ما حققناه على ابن طائوس في قوله الميثري على ما حكى عنه علمنا يقينا أنه  
لا بد من نية القوة والألا كان هذا من باب استكراهها سكنت اقتضاه فأن  
قصد القوة في العبادات ليس تكليفا بل قد عرفت أن هذا القصد ليس جزاء ولا شرا وإنما  
هو جبر للتصديق حيث أنه عطف من الداعي إلى المعالي والإراد من القصد منها أنها  
هو ألا يقال وكون العطف اقبالا خاصا من المبدءيات حيث علم كون العمل مطلوباً  
على هذا الوجه فلا يحتاج اعتبار قصد القوة فيه إلى دليل فلا بد من لا معنى للتصديق بالعمل  
الأن لا بد من أن المراد لسكون الله عن الشيء جعله من الأسرار وعدم صدور المبادئ  
منه نعم لا جهلنا بفكرنا ينبغي أن يقول ذلك كان هذا من باب أن سرعة سعة هذا  
لا يعلمون بل حيث دار الأمر لوجوبه بين أن يكون تعبداً وبين أن يكون توفيقاً  
فلا منا عن الاحتياط لعدم القدر المتيقن بل مرجحاً إلى الشك في تعيين صنف

صنف الطلب وقد عرفت أن العبادة تجزئها عن الفاعل بأن تعبد لكونه أهلاً للعبادة  
قال الشيخ في القواعد هذه الغاية يجمع على كونها لا يقع بها معتبر وهي كما مر  
الاختلاف واليه أشار الإمام الحق أمير المؤمنين بقوله ما عبدك طمعا في جنتك ولا  
خوفا من نارك ولكن وحدتك أهلاً للعبادة وتعبدك ولا يخفى أن كون نعم أهلاً عن  
ذاته فإن حقيقة أنه واجب الوجود وليس هذا مما يرتب على العامل أو يعود إليه  
فمن نسبة غايته سبحانه أو يجمع إشارته في الذكرى بقوله ويكون عن النبي بقصد  
سبحانه الذي هو غاية كل قصد وفي الروضة بقوله ويجزئ من ذلك فأنه غاية كل  
معصية إليه الأشارة بقوله عز من قائل إليه يصعد الكلم الطيب وأصم منه ما في  
حديث القديس الصوفي وإذا جازى به هذا معنى قوله عز من قائل لا يشاء وجه ربه  
الاعلى وفي هذا المرحلة درجاتها على الاحتياج بحسبها وبها أنه ودونها المهيمنة  
وودون الاستحقاق فأنه لا عرض للعامل في عمله في الجمع لكن الباعث له عليه أحداً لا مؤ  
كما أن موافقة الإرادة ومقتضى الامتثال بما يصحبها يجمع أن يتمكن أن يكون الأمر باعثاً  
على العمل على حد الوجه هذا إذا كان الأمر لا سبباً بالهوى والامتناع النص  
يجمع أنه بحيث لا يجمع إلا الطلب وإن كان العبد نفسه عبادة فهو لا يجمع إلا  
العبادة وبأجله ففي التعبد إذا كان المعبود والعايد وما يتعبد به والمشتا للدار  
الباعث على العمل هو ما يرجع إلى العامل من دفع نفس وضرر واستحسان أو حب  
منفعة فالنظر في تعبد النفس وإن اختلف الحال يكون المحفوظ حفظ النفس على  
دعوى وجهها إلى درجات الحال ويكون المهمة مقصورة على بلوغ الآمال الدنيوية الدينية  
ليشبهها ما في الشهادة الأخروية من الجور والقصور فالعرض ما ليس من  
من حيث أنه كمال للنفس وإما يرتب عليه من حسب المنافع ودفع المضار  
وقد يكون الباعث مجرد الحب المحبة والحياة فالنظر إلى المعبود أو كمال  
وأخرى لا إلى المعبود أولاً وإلى العابد بالضرورة والمحمود في العمل ما كونه  
منا سبباً للمولى وإن لم يتعلق به إرادته وأما كونه متعلقاً بالإرادة فهذه جهة  
تختلف منها ما يجمع ومنها ما يستحيل اجتماعها وقد يركب الداعي من بعض  
ما في العابد وبعض ما في المعبود وبالمثل فالطبع في الثواب والخوف  
من العقاب لسائقين لا مثالي الأمر كما أن الشوق والحاجة والاستحسان  
أما نسبت قسما من شئ من الشك والطمع بما حققناه أن العمل بداعي الأخر



اد الحق حيث انه ليس ناسنا عن علقه العبودية وانما ناسنا من حيث العباد  
بوجوب انقطاع علقه القرب والوداد وانما استحق الاجر فانما لا يجزيه الحق الاجر  
اذا كان نظره اليه وان لم يتقرب لعل به علقه الوداد وانما استحق  
بالنسبة اليه كونه بحيث يستحق المدح والثواب وانما اذا كان النظر الى من يعمل كرامة  
اذا دعاه الى العمل جبه من العمل فالحال بوجوب حدوث الوداد من الاجتناب ومن  
القرب الاستحقاق وقد يكون الاجر متناهي في بعض درجاته الا ترى ان الاجر  
اذا استغنى اخاه عن مملكة وبذله نفسه ثم اعطاه اجرا وبذله ما لا يحصى  
انك لست باخ الى انما انت اجتهت هذا جزاء علك فالتعب للاجر بوجوب القرب  
بمعنى استحقاق المدح والثواب كما تنطق بالاداءات والاجزاء التي لا الله  
بوجوب البعد في الحقيقة حتى لو كانت له منزلة ليعطى منها واجبا فخرى  
فقد لان في جميع ما حققناه بشر قول الصادق ثم العباد لله يوم عبادة  
خوف فذلك عبادة العبد وقوم عبيد وانما طلب الثواب فذلك عبادة الاجراء  
وقوم عبيد وانما لله نعم فذلك عبادة اجراء ولعل ما ذكره ان الله قد يرحم  
ان ما حققناه في مسائل المدنيات والمسلمات قال سائل ما تقول سيدنا في  
يقوم بالواجبات على الوجه الذي وجبت حسن الاجل وهو جاهد الثواب وخوف  
العقاب لم حكمه ببطلانها اذا اتى بها على الوجه لم لا يكون محسبته لان الله ثم  
قال لمثل هذا فيلعلها ما ملون وقال ذلك فليتاض المتنافسون وقال قوم عبد  
لمعنة فذلك عبادة التجار وقوم عبد والله رغبة فذلك عبادة العبد هذا  
معنى الحديث وان كانا المقتضيانا فخرج سبحانه في الايتين بان العبادة  
لما ذكر من الثواب ولم يحكم امير المؤمنين عم ببطلان العبادة على هذا من الوجوه  
فلم لا تكون محسبة اذا اتى بها على الوجه وبأي شيء يجيبون عن الايتين الكريمتين  
ومن قول مولانا امير المؤمنين ثم فقال العلقه قد انقضت العبدية على ان فعل  
فعلنا لطلب الثواب والحق في العقاب فانه لا يستحق بذلك ثوابا ولا اصلا ان  
من فعل فعلا ليجلب نفعاً او يدفع عن ضرر فانه لا يستحق المدح على ذلك ومن  
افاد حيزه ليستفيد من فعله ليس حيزاً فكذلك فاعل الطاعة لاجل ثواب والحق  
العقاب والايمان لا تنافيان ما قلناه لان قولهم لمثل هذا فيلعلها العالمون  
لا يقتضي ان يكون عزهم بغيرهم مثل هذا وكذا قوله ثم فليتاض المتنافسون

المتنافسون لعدم ولائهما عليه صلا وقال السائل في موضع اخر ما تقول  
في التكليف اذ اقام المكلف بها حق فاقض عذاب الله نعم ورجاء الثواب نعمتكم انما  
لا تقع منه ولا تجزيه لانه لم يات بها على الوجه الذي وجبت لاجله وهو كونه الطاعة  
ومصلحة وكيفية شكر الله وهذا الوجه كان في وجوبها وفي حسناتها فلم علمتم  
حسنها بكونها تعريضاً لما لا يحسن الاستدلاء من المنفعة المتعارفة للتعظيم والتبجيل فاذ انما  
المكلف بها بهذا الوجه الذي وجبت لاجله مع ان هذا هو الاول لان الباري ثم  
لا يفتق بها بارتنا وانما المنفعة عايد الدنيا وما التوفيق بين الوجهين وخاصة على قوا  
عدنا فاذ الواجب لمثل على حجة من اقل وجوبه فقال العلامة قد في الجواب اذا  
كلنا تسبحة ثم وهم شخصاً في فقد وجب عليه فعل ما يرضى فقد هذا يستلزم  
او واحد ها تخصيص الفعل باحبابه ان لا يحسن احباب كل فعل ان لا يلب ذلك  
التخصيص من سبب وهو اشتغال على وجهه ان لا يكون حسن لغير احبابه والزم  
اللازم المرجح من غير المرجح انما انت حصول عو على الاستدلاء به فخرج الفعل  
عن الظلم والعبث الرابع اما لافعال الاختيارية الصادرة انما تحقق باعتبارها  
لغرض واللا في الحقيقة لوقوعها على وجهه الحسن والاسر في الطاعة انما كانت  
بامتثال الامر على الوجه المطلوب ثم اذا انقضت هذه المقدمات فنقول ان المكلف  
يجب عليه ايقاع الفعل على وجه الطاعات لا تعرض سوا من طلب نفع او دفع ضرر  
ليحقق امتثال وهذا على الحسن باعتبار التكليف ما باعتبار المكلف فعلة  
التعرض للثواب الذي لا يحسن الاستدلاء به فيضاهه المكلف في مقابلته المشقة التي  
لحقته بغيره التي فان قوله انقضت العبدية الى اخره لا يلائم الا ما حققناه فلما  
استحقاق الاجر فما لا يحسن على ذلك فكيف يكون دعوى اتفاق العبدية على خلافه  
ويوضح ما جعلنا صلا لذلك فان كون نظر من افاد حيزه الى ما يرجع الى نفسه نفاذ  
كونه جوازه هذا لا ينافي استحقاقه ثواب من افاده بل هذا ما في عليه نظام  
العالم واساسه عيش في آدم قال ثواب الذي لا يستحقه انما هو القرب والمدح والثناء  
عند استحقاقه بل ان الصعود الى درجات الموقنين والفوز بالعليين والاشتراف  
في مقصد صدق عند ذلك معتدرة اما عدم شاق الاية فيحصل ما ذكره في  
وجه ان الوهم بان الاطاعة بوجوب القرب المرتبة عليه ما ذكره وهذا لا ينافي  
اعتبار قصر النظر فيها الى جملته نعم وهذا من قبيل الترغيب في العبادة بانها



بأنها توجب العز في الدنيا و خضوع الناس للعالم و احتياجهم اليه و هذا لا ينافي  
اعتبار الخلق بغير قصد في الذكر في قيمة الصلوة و يجب التصديقا الى القرية  
اعني موافقة ارادة الله نعم فظاهر كلام المكلفين ان القرية و القرب طلب لوضع  
عند الله نعم بواسطة ميل الثواب تشبيها بالقرب المكناني و يثبت على الاقل قوله نعم  
وما لاحد عنده من نعم تجزيه لا ابتغاء وجه ربه الاعلى و قوله نعم الذي انصوا الله  
حباً لله نعم ارادة طاعة و قوله نعم من نعم و لكن و حديثنا اهله الصبا  
بعد في الطمع في الثواب و الخوف من العقاب و يثبت على الثاني قوله نعم و يعوينا  
رغباً و رهبة و قوله نعم يا ايها الذين آمنوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا  
الحج لعلكم تتقون اي احجوا الفلاح او لكي تقبلوا و الفلاح هو الثواب  
قاله الشيخ ابو علي الطبرسي و قال بعض المفسرين هو الفوز بالامنة و هذه قوله  
قد اخرج المؤمنون و خولهم الا انما قرينة لهم سيد خاتم الله في رحمة صريح  
في ذلك لقوله نعم من قبل فخرنا بنحو قربات عند الله و اما قوله نعم و اقرب  
ان جعل مرتباً على السجود و اما المعنى الثاني و منه الحديث عن النبي صلى الله عليه و آله  
العبد الى ربه اذا سجد و ان جعل مستقلاً امكن ان يكون معناه و افق ارادة الله  
نعم و افعل ما يقربك من ثوابه قال الشيخ ابو علي و اقرب من ثوابه قال و قيل  
و تقرب الى طاعته و اطاعته ان كلاهما يحصل الا خلاص و قد توهم قوم ان  
قصد الثواب يخرج عن ذلك لا يجعله واسطة بينه و بين الله نعم و ليس كذلك  
الآية و الاخبار عليه و ترغيبات القرآن و السنة مشعرة به و لا ثم ان قصد  
الثواب يخرج عن ابتغاء الله نعم ما لعل لان الثواب لما كان من عند الله  
فتبينه بتبني وجه الله نعم قصد الطاعة التي هي موافقة الارادة او الى الاصل  
بغير واسطة و لو قصد المكلف في تقرب الطاعة الله نعم او ابتغاء وجهه كان  
كأنها و يكون عن جميع قصد الله سبحانه الذي هو غاية كل مقصد لله و في كلا  
النظرين وقع تظهير بالتأمل فيما حققناه نشر الى بعضها منها التفرقة بين ما  
اشتاره من ان القربة موافقة ارادة الله نعم و بين ما نسب الى المتكلمين من ان  
طلب لوضع عنده نعم بواسطة ميل الثواب تشبيها بالقرب المكناني و ان  
اعتبار لوضع عنده نعم تشبيها بالقرب المكناني في الاشكال فيه و لا خلاف  
و كون المقصود و الاصل الثواب لا ينافي ذلك و ان هذا الله تعالى من التقرب

التقرب فان استحقاق الثواب على المولى منزلة عنده كمال استحقاق العقاب  
بعد عن ساحة فالاول تشبها لرحمة و الاشفاق من المولى و الثاني في مورد  
للغضب و الخذلان نعم هذا القرب حتى يسقط الجزاء و الا و لما يقصد  
العتوان و درجة المحبوبة بل متساوياً حاله نعم فان الاستحقاق عن ربه محزون  
و لا منافاة بين قصد موافقة ارادة الله نعم و بين كون المقصود ميل الثواب  
فانه ربما يكون الباعث على الاول هو الثاني في بل الثواب انهم ربما يكونون لنفس  
القرب و الحاصل ان ما نسب الى المتكلمين لا ينافي في محضه الله ان يقال ان  
من موافقة ارادة الله نعم فمقصد النظر الى نعم من غير ان يكون له غاية سواء  
كما يظهر من ادلة و حج و يثبت الاشكال في الثاني فان الفلاح في بلوغ درجة الصلوة  
و بلوغ الثواب انهم لا ينافيه فانه هو الثواب لا يعظم و اما الاخر فينبغي ان كان ذلك  
انهم و لكن اني هذا من تلك المنزلة و كيف يعقل ان يرضى على سكر صدقة  
الفلاح على وجه مدارج القرب و الفوز بالرضوان و الفوز بالامنة كالقوة  
ما الثواب تشبها الفلاح و ليس ما ذكره اخذناه في التقدير لا تخصيصاً بالمفهوم  
بما قد يربح ان لعل منه نعم اما تعيد ان الامر المذكور في الآية يرجح بوضوح  
الفلاح فالفلاح غاية الامر بما لا تتم امره بان ياتي بها عند الوجوب بل  
قوله نعم كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون و كذلك الاوتار  
في الرحمة ليس عبارة عن الاداء حاله الحثيم هذا مما تفرع عليه لكن الرضوان  
اعلى درجات الادخال في الرحمة و لا يفي ما في جعل ابتغاء وجهه الله نعم كما  
هي من الجزاء و او هن منه قوله و يلقى عن الجميع قصد الله نعم فان قصد  
عيني ابتغاء وجهه و ان صدق على غير هذه المنزلة كما وكيفية كان فهذا  
هو الاصل و يكتفي عنه بغوامض و قد لا يتناول و بالتأمل يظهر الاصل  
فتم و على اختيار من عدم اعتبار الاخطا يستحيل اعتبار اموال القصد بالعمل  
و التعيين في الجهم فلهذه المرحلة لا يتصل لان تصرف فيه الشارع ينبغي او اثبات  
فان المقصد مجمع المباحث في العبادة لا بد ان يكون هو القصد كما ان يصح  
الجهنم فلا بد من التعيين فلا يمكن ان يعتبرها و اما غيرها فلا يعني لا اعتبارها  
هذه المرحلة الاعلى و لا يمكن ان يكون من ذلك الى سكر او مرجع اعتباراً بقصد الوجه  
الى القرية و بعبارة اخرى عنها التوضيح ذلك ان كون الوجوب و التدبير عيني



اما معنى انه لا بد ان يكون الشخص بالنسبة الى الواجب بحيث لو كان هنده فذبا لم يأت  
به وبالنسبة الى المندوب بحيث لو كان واجبا لم يأت به فيعتبر دخول كل من الفعلي  
في الصحة لو ان كان العمل من العبادات كالصلاة لا يتوجه اليه خطأ بل الله  
ولا يتبعه بحكم والمقام مرفوع عنه ولا ينافي في هذا كون العمل صريحا معلوما في نفسه  
وهذا البق باطل فان الاقدام على الايمان بها هو محبوب لله ولو في عدم الاقامة  
منه ادخل في التقرب اليه من كون العمل الى العمل المكنان الطيب محبة لولاه لم  
ينقص من التقرب والخصوع فهنا يتامل بما قلنا من حسن الاحتمالات واستحقاق  
الاحتياط للهدج والثواب وان لم يتوجه به بغيره بل يعقل ان يكون الامر باتباعها  
واما هو تأكيد محض لا محالة ولا ينافي هذا ثبوت وجوب الاحتياط على ما دعاه  
جمع من اصحابنا في الشبهة المذكورة فبالاعتبار بقدر ما يتقرب بها فالتقرب بها  
كاشفا عن غاية اهتمام الشارع بمحرماته فتخرج التكليف بها حجة على الماهل  
هو الحال في كل ما كان من هذا القبيل كحفظ النفس من الحرمة والاعراض فاجبا  
الاحتياط كاشفا عن خصوصية في الطلب لا يعقل ان يكون مفادها تكليفا  
مستقلة ضرورة استحالة تعلق الحكم بالمحكم واما بمعنى كون الساعث على العمل انه  
من العبادات وحديثنا في الامر بالتعبدي فما يوجب كون العمل عبادة فيعرف عنه  
فلماذا يعرف عن هذا المعنى لقصد الوجه فان الوجه للعمل وما به يتبعها انما هو  
كونه من العبادات وما يتقرب به واما الوجوب والندب فمشرعان من سنة  
الملك ضعفه فيما من انحاء الوجه وكيف كان فلهذا معنى لاشراط فصل الوجه  
والندب في الصحة الا اعتبارا بقصد التقرب بالعمل وان يكون الايمان به على  
وجه وهو انه من العبادات فان هذا مما لا يتوجه به العمل الا بالقصد  
الوجه في الواجب هو الايمان به من حيث انه ما يورث هذا الامر من حيث خصوصية  
وذا جملة فان الفقيه قد يصرح باعتبار قصد القرية وقد يثبت عليه باعتبار قصد  
الوجه المفسر بالوجوب والندب وقد يشعر به باعتبار قصد بعض العبادات  
الملازمة لقصد القرية كرفع الحدث والاستباحة في الطهارة فاما عند  
اعتبر قصد القرية خاصة ولم يتعرض الا لها وفي المتوسط وكيفية ان  
ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي لا يصح تعليلها الا  
بطهارة مثل الصلاة والطهارة فاذا نوى استباحة شيء من ذلك اجز ولا يلزم

٢ وهذا من معنى القصد واما  
بمعنى دخل الجاهل في  
لولا الطلب لم يأت به

لا يصح شيء من هذه الافعال الا بالاطهارة هذا كلامه ولم يتوجه شيء من الوجوب والندب  
عند صحة الافعال المذكورة الا بالاطهارة وهذا لا يقتضي قصد الاستباحة فربما في  
تعيين العمل في كونه طهارة والاطهارة الشرعية حيث انما هي في كونه من العبادات  
فقد يعين القصد القرية بالفضل والتمسك به في ما يوجب له مطلوب الشارع وان  
لم يعلم ما يترتب عليه من الاستباحة ورفع الحدث وقد يثبت بالامتنان بالافعال حيث  
انما في اشرع ما شرعه في رفع الحدث او الاستباحة لبعض الافعال وان لم  
يتعلق رفع الحدث او لم يرفع وقد يأتى بها بداعي الامر الخاص المتعلق به على ما عرفت  
وعلى ما حققناه ينظر ما افاده الشهيد في بعض عباراته على ما نقل في بعض النسخ  
من ان الوجوب لا يخرج عبادة الرأية وخراده ان من كلف في ذكر بيان كيفية الغية  
بذكر الوجوب جعل عبادة اخرى عن قصد القرية ومع الجمع وهو تأكيد وقصد القرية  
آية الله فلهذا وكذا بالصلاة من النهاية قال قد يجب اتقاع الواجب لوجوبه والله  
لندبه او وجهها لا الى الرأية وطلب الثواب وعجزها التي ومن الغريب تامل في الشاهد  
فلهذا بقصد القرية قال بعد ما نقله وهو موقع تامل وربما اخرجها بنية القرية فلا يلزم  
للجمع انتهى وخلفه ما افاده ما حققناه وانما حققناه ينظر ما من المتكلمين من انه لا بد  
في العبادة من قصد الوجوب والندب بالوجهين فان التمسك والاكتفاء باحدهما هو  
الا من حيث ان المعبر انما هو الجاهل بين العلة والمعلول فالتمسك بالوجهين بالوجهين  
تبان به من حيث انه حسن وكل من يقرب الى الله تعالى واما من حيث انه مطلوب والاستحباب  
بوجوب الغريب وحديثنا لاجتماع الا التقرب بالعمل فمعين ان الغرض من اعتبار قصد  
لوجوب والندب انما هو اعتبار قصد القرية كما صرح به الشهيد في غيره وهو مقتضى  
ما افاده المحقق الطوسي حيث قال بشرطه في استحقاق الثواب على الوجهين المذكورين  
الايمان به لوجوبه والندب لوجهين انتهى ولا يخفى لاعتبار شيء في مرحلة استحقاق الثواب  
من حيث هو كمال الا قصد القرية ومن الغريب ما استشهد به باختلاف في تعيين  
وجه الوجوب والندب بعد تفسيره بغير شرع الحكم فمع الرسالة التكليفية للشهيد  
انهم اختلفوا فيه على اربعة احوال الاول من ذهب جمهور اعدائهم من الامامية  
والمعتزلة وهو ان اللطف والثاني من ذهب اهل القسم الكبي وهو ان القسم الكبي  
والثالث من ذهب جمهور الاشعرية وهو انه لا وجه له الا الامر والاربع مذهبهم  
المعتزلة وهو ان المصاهرة والتجسس بنفسه فان الاختلاف بين الاشعرية



والعدلية في وجود الوجوه لهما في التبيين فذهبوا الى انه لا وجه له والامر ليس وجهاً  
 للوجوب بل هو عينه فانما الفرق بين الإيجاب والوجوب اعتباري فذهبوا الى ان  
 ان افعل لا تقع من غير ان ليس شدة الإيجابية عليه وان الاشياء في نفسها  
 لا تتصل بالواقع والتميم فالذهب الثاني في شدة من الاول كما يتبع عليه في تلك المسألة حيث  
 قال في شأن المذهب الثاني وهو في الحقيقة شعبة من المذهب الاول فان الاول يرفع  
 اللفظ في التكليف العقلي مقم وهذا يقول اللفظ في نوع منه انتهى ومن العيوب ما في  
 لذكره في كتاب الصلوة حيث قال والمكروه لما اوجبهوا ان يقع الواجب لوجوبه  
 او وجهه وجوباً بين الامر فينوي الظاهر لرفع الواجب لكونه واجباً ضرورة  
 ان فرق بين الاعتبار للوجوب وصفاً وغاية الجمع بينهما وبين ضم وجه الوجوب اي  
 علتة اليه فلم يتوهم احد اعتبار الجمع بين الوجوب وجهه وحيث كان ما يترتب من  
 كلام المتكلمين من غير تحقيق النظر بدليل انفساً قال المحقق في الطائفة على  
 على ما حكى هذه الكلمة تحري فبين ان لا معنى لاعتبار امر متعدد في النية القوية  
 والوجوب والالتزام والاستباحة والرفع بل الخلف التعريف فيقوم الاختلاف  
 في النية والنية هي ان يريد المكلف الوضوء لرفع الحدث او استباحة ما يريد  
 من صلوة او غيرها مما يقتضي المظهر طاعة لله ثم وقرى اليه قال اعتباراً بعلق  
 الارادة برفع الحدث لان حصول مانع من المدخل في ان كونه من العبادة واعتباراً بعلقها  
 باستباحة العبادة لان ذلك هو الوجه الذي لا جمل امر برفع الحدث فانه يوجه لم يكن  
 ممثلاً للفعل على الوجه الذي امر به لاجله واعتباراً بعلقها ما لطاعة الله تعالى لان ذلك  
 يكون الفعل عبادة واعتباراً بالقرينة اليه سبحانه والمراد بذلك طلب المنزلة التي هي  
 عنده به بيلوا فيه لا قرب المسافة على ما يشاءه فيما مضى من الاصول لان ذلك هو  
 الغرض المطلوب لطاعة الله الذي عرفنا سبحانه بالتمتع بالانكشاف قال واعتباراً بالقرينة  
 النية عبادة في نفسه امراته تقع به ودرج على فعلها ووجد سبحانه عليه انوار  
 وقد اطلب واطال ما لا طائل تحت فانظر كيف شبه عليه الامر حتى يرفع او الفصل  
 في نفسه عبادة وان معتبراً صحة العبادة من ان يطلب المنزلة الوضيعة بعد التمتع  
 وسخاثة دلته واهم فان في فعل العبادة على رفع الحدث وكونه ما نعلم  
 لدخول فيها لا دلالة له على عدم ترتب الامر على العمل الا بالقصد في نفسه  
 الامر على القصد مرحلة وثق في صحة العمل على الامر مرحلة اخرى فكيف يتكلم

يستدل باحدهما على الآخر مع عدم الدباط بينهما وهذا مما يفتقر منه العجب مع ان هذا  
 امر شرعي للعمل اذا وقع مستبهما لما يفتقر فيه سواء اراده العامل ان لم يسهه بل وان اراد  
 خلافة له بل لا يفتقر باعادة رفع الحدث بالعمل عن لا يرجع اليه المتأثر وليس هذا مما يفتقر  
 في التعريف يرجع امره الى العامل ولا يتبعه استباحة وجه العمل وهو فاسد حيث ان  
 كون العمل عبادة انما هو من حيث محبته في نفسه والامر بالمقدح لا يتصل بالذات  
 فالاستباحة امر المقدسية واعتبار النية انما هو من حيث كون امره تعبدية في نفسه  
 لا يتصل بالاهما ويظهر ما فيها صدر عن غيره في هذا المقام بالعمل التام وبين مقتضى  
 ان ماد كره المحقق من الاطلاق لنية الوجوب جاسم في ان يترك ذلك ولا انما فيها  
 مفرة ولو كانت عزيز مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وما يقول المتكلمون من ان  
 الارادة تارة في حسن الفعل وتارة في ان يكون الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد  
 ان يقع الفعل على عز وجهه كلام سعى ولو كان حقيقة كان النافي خطأ في نية  
 ولم تكن النية محرجة للوضوء عن التقرب في غاية الجودة وفيما المتأثر على تقدير  
 صحة ارادة المتكلمين ما هو المخرج به في كلام المتأثر ولكن الظاهر ان هذا التعريف  
 على رايه وحيد حتى هذا المعنى على شارح الروضة قال بعد ما حكاه عن ان في غاية  
 السقوط فان من ابي الاشياء ان نية الوجوب فيما بدلته وعكسها ليست  
 الاما وقدره نعم ومعارضة فكيف لا ينافي القرينة ويجوز ان يكون ارادته ذلك ما وقع  
 حظه او نسياناً او غفلة او خطأ في الاجتهاد في غير الاجتهاد من التمتع وفيما في  
 المتأثر انما يتحقق اذا كان العامل سبباً ولا كلام في حرمة التمتع واجابة البطالة  
 ولا كلام ولكن حيث لم يبلغ القصد هذا المبلغ فكونه موجباً للبطالة لا وجه له وانما  
 هو من قبيل الطوائف بالكعبة بقصد انها بيت المقدس مع العلم بانها كعبة فان هذا  
 القصد لا ينعى لارادة على الاخطاء وتجردها عن صفة او غاية بالبال في هذا  
 يعلم العامل بحكمه عزير قرح بعد التمتع على تركه هو صريح كلامه حيث قال ولم يكن  
 النية محرجة للوضوء عن التقرب به فغرضه التعلق في الخطأ والخطأ عزير قرح كما  
 صرح به الشهيد في الذكرى والحاصل ان قصد الخطأ ان كان اخلافاً لا يفسد  
 اى النية فلا فرق في البطالة بين التعمد وغيره فان اعتبار النية عقلي لا يمكن الحكم بغير  
 العمل به ومنها وعدا العامل فيها والله فلا وجه لكونه قادراً الا انه معارضة  
 مع امره نعم وآمين بالمقاملة والمعارضة من التعبد وقد عرفت ان حيث يترتب على ذلك



فلا اشكال في البطلان وبما قلناه فاعتبار الوجوب واجب وصرف لا وجه له  
 التعيين وهذا غايه حيث كان العمل ميبها وتعيين تعيين الوجوب والندوب فيها كسائر  
 المعينات واعتبارها واجب لا معنى له الا اعتبار قصد القربة في العمل بل لا معنى لاعتبار  
 قصد رفع الحدث وترتيب ما يتوقف استباحته او كماله او صحته عليه الا ان قصد  
 عنوان القربة بمعنى انه ينوي الا يتاخر ما هو كماله الشرع اى اجية المستحقة لهذا الذي  
 فهو عبارة اخرى عن تعيين القربة كونه وضوء الصلوة قال شيخ الطائفة في النهاية  
 والميزان في الطهارة واجبة وهي تنوي الا تان بالطهارة القربة جازان يدخل بها  
 في صلوات النوازل والفرق في اعتبارها في استباحة الطهارة لا في كونها من  
 اعتبار قصد القربة بقصد احد الامرين وتعليل صريح في ان اعتبارها على وجه لا  
 جزاء كما هو معنى قوله اجزاء لان اعتبارها لا يند على القربة فان عدم صحة الامور المبرورة  
 الا بعد الطهارة لا ينفص الاصلح اعتبار هذا الموصوف لتعين العمل في كونه طهارة  
 شرعية فالاعتبار هو الا يتاخر ما لعل اعتباره مخترع لهذا الامر والمخرج بعد رفع  
 الحدث واستباحته ما يتوقف استباحته عليه اذا تعين في فعل خاص فهو عبارة بعد  
 احراز انافع الحدث امر محبوب في نفسه للشارع وان استباحته ما لا يجوز الا بها انما  
 هي من حيث تاثير هذا الفعل في رفع الحدث الموجب طهرته وتخليصه فاذا كان الداعي  
 على العمل الطهر لشرع المحبوب لم ينحصر في ذلك فقد نوى القربة بهذه عبارة اخرى  
 عن قصد القربة ثم قال وفيه ينوي استباحته فعل في الافعال التي ليس من شرطها  
 لكنها مستحبة مثل قراءة القرآن طاهر او دخول المساجد وهما ذلك فاذا نوى  
 استباحته شئ من هذا لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرط الطهارة ان يرتفع هذا  
 الكلمة فافهم العباد فان المعلوم ان الطهارة معتبرة في احوال قراءة القرآن ورفع اليدين  
 عن دخول المساجد او تحصيل التعظيم المندوب وكيف كان فالوضوء من حيث هو  
 لا معنى لاعتباره في شئ ولهذا لم يحدث بعد الوضوء الذي لا يقرأه القرآن  
 او دخول المساجد صار كان لم يكن فليس المندوب هو الوضوء ولا هو المندوب  
 وان احدث في شأنه او بعده قبل الايتان بالاعادة او تحصيله وانما المقصود  
 تحصيل الاثر المترتب عليه وابقائه في حال تحقق الغايات فالغايات غايات  
 للطهارة الحاصلة به لا لنفسه فهو في نفسه لا حكمه في الشرع وانما النظر في اثره  
 حتى وضوءها نفس المسلمون وانما لم يأت بالامر ان يقرأ في حاله في المسكوت

فخرج انه لا يعتبر بين الطهارة  
 الا القربة مع انه في طاهر من  
 اعتبار احد الامرين من رفع الحدث  
 والاستباحة قال في كفاية القربة  
 رافع الحدث واستباحته فعل  
 افعال التي لا يصح الا بطهارة مثل  
 الصلوة والوضوء  
 فاذا نوى استباحته شئ من ذلك  
 اجزأه لان ذلك يقع شئ من هذه الاعمال  
 الا بعد الطهارة

والمسلمون المقيف فانه لا معنى لاعتباره اعتبارا وصليا في مقام يعتبر فيه الطهارة  
 والاعتبار الا انه يرتب عليه هذا الاثر قال في الله قد في التمهيد لوني عاين  
 من شرط الطهارة بل فصل كقراءة القرآن والوضوء او كقراءة القرآن والا حارس  
 او انقضاء الكون على الطهارة قال الشيخ في الاثر في رفع الحدث لانه لم ينو رفع الحدث  
 ولا ما يتضمنه فاشبه ما نوى الزود منه الشافعي وجهان يمكن ان يقال ان يقع  
 الحدث كاحد وجوه الشافعي لانه نوى طهارة شرعية فيحصل له ما نواه عند  
 الجبر وقوله لانه لم ينو رفع الحدث ولا ما يتضمنه لانه نوى شئ من ضرورية صرا  
 طهارة وهو الفضلة الحاصلة من فعل ذلك وهو على طهارة ففتح طهارة كما  
 نوى ما لا يباح الا بها اما لو نوى وضوءه استباحه فالوجه عدم الارتقاء لما قاله الشيخ  
 في وان كان منه نظير حيث ان الوضوء والطهارة انما يحصل لغيره فان ما لا طهارة  
 الى المشروع فيكون ناء بالوضوء الشرعي الا ان الاصلح وهو قول اكثر  
 لشارعية التمهيد يظهر من هذا الكلام ان قصد الوضوء المشروع يكون ترتيب  
 الاثر عليه فالاستباحة والرفع انما يتوقف صحة الوضوء على قصدهما الفصل  
 هذا العنوان حيث انما ترتبان الا على المشروع اى المخرج لا على مطلق العمل  
 والمسح والنظافة ومن الغريب ما مثل بهما لا يتوقف على الطهارة من اكون على  
 الطهارة فان الكون على الطهارة ليس هو الغايات التي يتوقف فضلها على الطهارة  
 لا حصولها لقراءة القرآن بل انما هو نفس الطهارة وهي كون العوض من الوضوء  
 على الطهارة انه لا غاية للتطهير وانما المقصود نفس الطهارة في حالها في ذاتها  
 فالكون على الطهارة مقصود في جميع اقسام الوضوء الا انه قد يكون مقصودا  
 بالذات وقد يكون لرفع الحرمة او الكرامة او تحصيل الكمال في العرف فليس يكون  
 على الطهارة قسما لقراءة القرآن والصلوة المندوبة او الواجب بل انما هو نحو  
 في الجميع وليس في كلام الشيخ في هذا المثال بل انما الاستباحة من التمهيد وقد  
 اعني الامرة التذكيرة حيث قال بعد نقل كلام الشيخ في الوضوء الفصل  
 الفصل ان نوى ما يستحب له الطهارة لاجل الحدث كقراءة القرآن لا فصل  
 لفصله وهي لقوله لا على طهره عدما ان نوى ما يستحب له الحدث لا يوجب  
 الوضوء وحل بوجوه وان لم يجب ولم يستحب كالاكل لم يرتفع حدثه قطع  
 لوني استباحته انتهى وفيه ما عرفت من ان الاثر انما هو الوضوء المشروع



وتكونه ترتيبه حيث لم يمنع عنه مانع وقصد ما لا يتوقف على رفع الحدث لا يخرج  
من التاثير بل قصد عدم الرفع ليس قادحا ان كان معقولا كما يستفاد من تعالي  
وبما حققنا ظهور اعتبار قصد الاثر وهو رفع الحدث او غايته وهي استحالة  
ما يتوقف ابا حة عليه او الصحة اذ الكمال انما هو لتعين العنوان وهو كون  
العقل هو الموضوع المشروط ليزعن العقل للتبريد والتشفيط او على وجه اللعب فان  
انتاثير ليس امر اجاعا الى المكلف وانما هو حكم شرعي يرتب على الفعل الصحيح سؤا  
المكلف اذ لم يرد به وبالجملة فالاصحاب قدّموا وان اعتبر كثير منهم صرحا بقصد الوجه والا  
ستباحة والرفع اذا على قصد الغرض الا انك قد عرفت انه لا وجه له الا وجوب  
ايتان المتأثر به على وجهه وان الميهم لا يتعين الا بالقصد والا ولا يتاثر الا على  
اعتبار قصد الغرض حيث ان كون الفعل واجبا وامثالا للامر الوجوب انما وقع  
على كون العامل قاصدا لا يستلزم ذلك الامر وان لم يعلم بان له وجوب في كل الحال فما  
لاستحباب فلهذا لا تعتبر في الابطال فضلا عن غيرها فيتم الواجب من المندوب  
بل لا يخرج قصد القرية والثاني لا يقتضي اعتبار تعيين الفعل من حيث الوجوب  
والاستحباب بل يكفي تعيين باى وجه كان هذا في غير الطهارات وما فيها  
فلا وجه لذلك حيث انها حقيقة واحدة وفي خصوص الموضوع الامر واضح  
من حيث ترتب الاثر عليه وعدمه فان تاثيرا لوضوح في رفع الحدث او تخفيفا لمرتبة  
عليه صحت بعضه لا فقال وجبها المجهول المشايخ لا معنى لقصده فان المعلول خارج  
عن حقيقة العلة والاعتماد على نفسه فان التاثير في مرحلة الوجود والمأهية  
بمنزلة العلة المادية وهي مقدمة على العلة الفاعلية فلا من تحصيل المأهية قبل التاثير  
ولا يعقل توفيقا التحصيل على ما يتوقف عليه وجوده وكذا تاثير الشيء مؤخر  
على تاسيسه من حيث التحصيل فلا يعقل تحصيل متأثرو قد عرفت ان الفصل في المقام  
ليس الا للتعين ولا ايهام من هذه الجهة بل في غيرها من الجهات المختلف كالاسباب  
والاخبارات فالوضوح اختلاف في الآمن هاتين وكل منهما خارج عن حقيقة  
ضرورة حرج العلة عن صحة المعلول بل المعلول هو حيث الحقيقة مقدمة على  
علة فانها مصادرة للفاعلية والغايرة مؤخره عن العلة تحققات ان الاسباب  
للحدث الصحيح الطهارة لا لها وكذا لا غاية الا الطهارة المتعبرة في اجازة وضوالة  
نور وهو بعض وكما لا يخرج قد يخرج بالتحريف وان لم يحصل الطهارة كما في المسحوس

الوجوب

والمسحوس والمسلوف كما هو الحال في التيمم فان الوضوء في نفسه قطع النظر  
يرتب عليه لا دخل له في شئ ولا معنى لغيره الكون على الطهارة المطلوبة ومقابلتها  
هذه المرحلة وكونه فيها لها غاية الامر ان الكوفة على الطهارة قد يكون مقصودا  
لذات وقد يكون مقصودا لغيرها كما يستفاد من قوله ليس الموضوع غايات مختلفة من هذا الوجه  
والامر في المذهب للعرض لظهوره من الغرض في رفعه ولا يتوقف نعم اذا قدم الاصلوة الثانية  
على ذلك فان الشرط لا بد لا على العلية والربط مقادها ان الوضوء لا يدخل في  
الصلوة وان من مقتضاته وانما امر به لاجلها فلا يرتفع في نفسه لا نفسا وانما اعتبار  
كون صدوره عن الفاعل لهذا القصد فلا بد له لانه على اعتبار القصد فيجب  
من الوجوه وكونه في النظرية الوضوء وقبحه الى ما يرتب عليها لا بد من انفسها حيث  
ان المقصود المجهول الا بالقصد بل قد عرفت ان القصد لا يقع له في المقام لعدم  
لا بهما قال المختلف حيث يقع فانما هو للمانع لا لاختلاف الحقيقة وعدم الاقتضاء  
في العمل وقا يقول به اشكي فيهم استلزام كون المطلوب هو الطهارة كون الوضوء  
توصيلا فان السببية اعم ولا مانع من اعتبار قصد القرية وصحة الوضوء فلا ترتب  
عليه اثر الا اذا وقع كذلك وعلى هذا الوجه وبالجملة فالوضوء وان اختلف حاله با  
لتاثير وان عدمه مع التاثير قد يزيل الحدث اساسا وقد يخففه لان هذا  
الاختلاف انما هو لاختلاف احوال السبب لا من حيث اختلاف حقيقة رفع  
الخط عن المانع يؤثر بزيادة ما سواء اراده العامل ان يزيله او لا فمع الاقتران  
كما في المسحوس والمستحاضة يستحيل ذلك لكان المانع وعدم تمامية العلة وانما  
تخفيف حدث كما في التيمم ومن هذا الباب وضوء الحائض وكشف الجاهل ان  
حقيقة الوضوء من حيث ارفع والتحريف مما دلت الادلة على خلافه وان التيمم  
تفصيل ما يرتب عليه حيث يقتضي له امر دليل على انه فوض بالذات فقولنا نعم اذا قدم  
الى الصلوة الاية دلت على ان الوضوء في نفسه رافع للحدث حيث ان الامر بان  
لمن اداء الصلوة مرجعه الى اعتبار الطهارة عن الحدث الاصف فيها فالامر بان  
لتحصيل هذا الغرض فانما ان الوضوء سبب له كما اذا امر بالخل عند ملاقة  
النجاسة فان اعتناء كون الفصل سببا الى هذا جعل القولية الاختلاف من  
حيث التاثير وانما بالنسبة الى الاختلاف من جهة اسباب الحدث فلا امر لظهور  
فان المسبب عنها وهو الحدث يستحيل ان يختلف حقيقة باختلاف حوايق



الاسباب فكيف يمكن ان يوجب اختلاف ماهية المزاج مع ان اختلاف حقيقة الخارج  
 لا يوجب اختلاف حقيقة المزاج فانه من اشياء الوجود وخصوصية فيه فخرج  
 لبول والغابط والمنع عن مجازها الموجبة لاختراع عنها وبخصوصية الموجبة  
 للحدث لا اختلاف في حقيقة بل لا حقيقة ولا ماهية له حيث ان من شئ الوجود  
 والتعدد من حيث التحقق تمتع استحالة اجتماع المتباين فظهر انه لا معنى لاعتبار  
 التعيين في الوضوء لعدم التعدد كما انه لا معنى لفرض تخصيص بعضه لاجل البعض  
 الذي فرع عن انه هو الحق فيان خلافا كما ان اذا توضح بزم انه بال ثم ظهرت  
 حدث مستند الى سبب خرم انك قد عرفت ان التأثير مرفق ولا مدخل المقصد  
 الفاعل فيه وتبين انهم ما هو الحال في الاعمال على وجه الاجمال ولا باسكتاف  
 للجواب عن حقيقة التداخل واقسامه واحكامه على وجه الاجمال فتقول علم  
 التوكل ان كل من الاجزاء العقلية والخارجية متداخلة في التركيب فانه لو لا ذلك  
 لبعض البعض لا استحالة التركيب فالاجزاء العقلية من الجنس والفصل متداخلة  
 في النوع بمعنى اختلافها كات الماده والصورة متداخلة في الجسم على وجه آخر  
 تشبه الاتياف من الفهم والادنى ومن اشياء التداخل التداخل المتأثر في السبب  
 التام المسبوق فمثله بالنسبة الى عرض تفهمه وهو لا يستعمل بان تأثيره  
 يستحيل حصول ما حصل واستحالة اجتماع المتباين كما انهما مع التعارن  
 كذلك خلافا يستل المعقول لا كل منهما استنادا تاما ويظهر حقيقة السقوط  
 عن العلية مع السبق بالمقابلة الى الضعف مع التعارن فان الموافق مؤيد لا  
 مزاج فالعلة لا يتصور فيها في المقامين بل المحل مستغن عنها استغناء تاما  
 مع التعارن واقام مع السبق والحق فهذا الله تعالى حقيقة في هذه الجملة  
 اما القسم الاول فيستعمل استقلال الجزاء العقلية بالعلم وانفاده بل تفهم الحكيمان  
 لا اتحاد الموضوعين وعليه يفرق تداخل حكم التجري والعقلي لان الثاني  
 ينظم من الاول وقد وضعنا الحال فيه فيما حررناه في الادلة العقلية ومنه  
 مراتب الجناية وانما في القتل حيث ترتب عليها واما الثاني فياخذ بالمتن  
 يعلق الحكم بالطبيعة والجماع الاثنين في الوجود لا يعقل ان يكون غير الحكم كما  
 لم يتأمل احد في اجتماع الحكمين المتباين على هذا التقدير مثل الغيب والصلوة

والصلوة المتحدتين في الوجود واما المانع بتوهم يعلق الحكم بالطبيعة من حيث هو  
 واما الثالث فالحكم فيه واضح انهم قبل ما قبل من له في حكمه ان المعقول لا يتوهم  
 الا على علة واحدة وان المتوهم لا يجمع الاستغناء وان الموضوع من جهة الجناية  
 فلا تستعمل الملاحقة في الاشكال الحي ما يقع انما هو في الصغر بان تحت ظن ان في  
 لشرح حدثا وطهارة وان لكل منهما اسبابا وان حقيقة الحدث الاصغر حقيقة  
 واحدة وان وجوب الوضوء المترتب على الاسباب ليس من الشك في بل انما مرجعه  
 الى اعتبار الطهارة وصحة او كمال وجوز فلا يبقى مجال للتأمل في عدم الحاجة الى تكرار  
 الوضوء بتكرار سبب الحدث الامع تحلل الوضوء بينهما لا تقاضا بالحدث المتأخر  
 عند الوارد عليه وهذا هو الشرع فيما يتصل ببعض المحققين قدام الفصل في مسئلة  
 تكرار الكفارة تذكره على الحال التي بين ما اذا ذكر بعد الوضوء ثم جامع وتبين ما اذا  
 لم يجعل بين الوضوءين كفارة فذكر تكرار الكفارة في الاول والعدم في الثاني حيث  
 استظهر من الادلة ان ما يحصل في المكلف من القدرة بسبب هذا العيبا حجة جوهرة  
 وحالة تقييده كالتجاسة برفع الكفارة في منزلة الماء من التجاسات ومن هذا  
 لغسل التوبة بالنسبة الى الجناية الحاصلة من المعاصي ولا معنى لتوكل بعضه على  
 توبة فانه من قبل توكله زالة التجاسات على غلات مؤثرة عليها هذا  
 حال الوضوء واما الغسل فلا شك ان فيه انما هو من حيث اتم اختلافه وحقائق  
 الطهارات فالغسل عن الجناية يؤثر طهارة غير ما يؤثر الغسل عن الحيض والاد  
 فاختلاف الاحداث انهم لا ينفصل في داخل الاعمال لا عرفة في التجاسات او  
 يتوهم ان الغسل ما موربه لنفسه فلا يسقط عن التطهر الغسل المتدرب ولا  
 يقدح فيه وروا الحديث عليه واما المقصود الغسل وقت خاص من حيث  
 هو كل من اغتسل قبل غروب الشمس ليلة القدر والجمعة قبل الفجر يعمل بالنية  
 الشرعية من جهة الجور وعلى ما تراء من الادلة فلو كان الغسل والوضوء مطلوبا  
 بالذات كالصلوة فلا مانع من تعدد الامر وكذا الكفارة بل يمكن لعلق الحق  
 المتعدد في المكلف من جهة تعدد العيبا فلا مانع من تعدد الغسل والتوبة  
 بتعدد و المرجع انما هو الدليل في مثل في مسئلة سود في الشهو وحيث يمكن  
 ان يكون كل من الاسباب موجبا بسبب وتبين وان كانت من صنف واحد  
 ويمكن ان يكون المجتهدات من قبل التوبة والتكفير على وجهين على غير ذلك

محجب



تعدد الاشياء تعدد المؤثرات فما هو لا يستلزم اجتماع المتضمن فلا حاجة الى ان  
لزام رفع اليد عما ثبت بالادلة من عليه بعض الامور بعضا شرعا والى  
الى انضمام معرفات مع ان هذه المقالة في نفسها من المتخالفات يمكن ان  
ان دوران حكم تكميلي او وضعي مدار بعض النور كوجوب الصيام بالنسبة  
الى شهر رمضان والكفارة بالنسبة الى الافطار عينا تاملا والنجاسة با  
لعلل لنسبة الى عملها والحدث بالنسبة الى وجوبه والطهارة بالنسبة الى  
اسبابها من العلوية وان كان ظاهرا لادلة يقتضيها ولكن حيث قام للبرهان  
القطعي على خلافه فلا مناص عن رفع اليد عنه وقيل ان العرفان في المقام  
عبارة عن التصديق ضرورة ثبوت العلل لمعلولاتها وكذا ما يتوهم انها  
معرفات من العلل الشرعية وليس المقصود انها تكشف عن الهوية والحقيقة  
بل انما المقصود ان ما هو الواقع من العلم بوجود الاحكام عند وجود  
الامور ليس الا استناد العلم بها الى العلم بهذه الامور وهو امر وحقيق  
ان القاسم في الاثبات اما على التخييل واما على العمل واما على التخييل  
علة واحدة فان البرهان على واقعيته من العلم ان خروج البول مثله  
معلول للحدث ولا هو والنجاسة معلولين لعلة تالفة والادم يتقدم احدهما  
على الآخر وكذا الحال في النجاسة وما يترتب عليها وغيرها كالتلف والنجاسة  
الا ان يلزم بعدم لزوم وان علم عاردي مع ان عادة الشايع جرت على  
اثبات الآثار عند تلك الامور بحيث نعلم بعدم اختلاف نظر ما ذهب اليه  
بعضوا هذا السبب في كثير من المسائل الحكيمة فذهب بعض الى انه لا علة  
بين الاشياء على اختلاف مذاهبهم بعد الاتفاق على ذلك فقول بان نسبة  
النار الى الاحراق كنسبة الماء الى السيلان الا ان عادة انهم جرت على الاحراق عند  
وصول النار الى بعض المحار او قيل ان هذه الصفة كانت كائنة في الجسم لانها  
برزت بملاقات النار فيقوى المقام ان عادة النظم جرت على الحكم بالا فتعال  
عند ملاقات البول والطهارة عند غسل بالياء مثلا من عريان يكون  
هناك تأثير وتأثر وحيث استقرت العادة على ذلك يحصل العلم ويشمل ذلك  
الرائي السخيف من الوهم يمكن ان يصدق على هذه الشبهة الوصفانية عن  
ساعة العقل بما جعل مع ان العلم من حيث انه على الكيفيات النفسانية

النفسيات موجودة خارجي ولا فرق بينه وبين سائر الموجودات الخارجية في ثبوت  
قوله لعلل النار عليه فكما ان المتخيل لا يفعل كما يفعل علة قاتل الخبز الماء  
الوارد على المتخيل لا يثر طهارة بعد طهره بما اخرجت ان يحصل العلم بالبول  
او ضرورة لا يحصل العلم مرة اخرى بما علة لاستحالة حصول العلم بالعرفان  
انهم على الاتي اجتماعها على ما يتوهم واستزاج الكل من الادلة ليس من سبب  
معلول واحد الى امور متعددة بل لكل منها واحد لا تراحم حيث انه ليس له  
الجامع للكنه ووحدة جنسها وهذا من الصدق والاطلاق عليها فالمؤثر من  
الكل المتصف بالوجود وانما من ليس من كونه علة للعلم بالكل ضرورة ان  
الفرق ليس معروفا ولا محتملا لا يعقل كونه الخبز في كاس او كلبا فاشراك الاد  
من المتعددة المتغايرة في بعض الآثار دليل على اتحادها في جهة هذا المعنى ان  
الكل من الادراد في عينها في الحقيقة مع تبدل وصف الكلية لطور الوجود عليه  
ولا فرق في استحالة اتحاد الاشياء في الوجود من الخارجيين والذهنيين وقد  
عرفت حقيقة النزاع الكلي من الافراد فانه ليس لا تحليل امر وحداني  
جهات وحيثيات تحليل النوع الى الذاتيات والافلاك عرض ولا معروفين  
ولا معنى لوجوده على المحية الا ذلك وكيف كان فقدم كونه من قبيل  
اتحاد الموجودات الذهنية من البدييات فان الكليات وجود واحد في  
الذهن ونسبة جميع الافراد اليه نسبة واحدة فظهور كون الشيء علة للعلم بالا  
يخرج عن البنية وجود القسمة بالمعرف لا يرفع الاشكال وعدم الاستناد  
الحكم الشرعي اليه تحققت مع انه خلاف لا يرفع بعد استناده اليه علم كونه  
تجانب الحكم وعلمه وهما ان تعدد الحكم الذي هو المعلول بتعدد الاسباب  
لا يستلزم تعدد الفعل على طبقه اعتبارا بما لا يوجد فضلا عن الدلالة كما ان  
ظاهرين في زمان وفضان فانها لا يتدخلان بل كل منهما حكم واقعا استغنى  
الاعتزال من جهتين فلا مناص عن الاكفاء بمر لا استحالة تكرره الا حيث  
يكون لاحدهما بدل كالذرة بدل عن القصاص وما حققنا ان دفع اللوازم  
السقيمة التامة عن عدم الخبرة بالعلوم فتحصل باحقتنا ان مقتضى نسبة  
العلة استغناء المعلول بها من غيرها وان كانت تارة فوردتها عليها  
لا يتردد ثبوتها وهذا مقصود من تداعل الاسباب وتداخل المسببات لا معنى



الادلة من حيث هي كمن هذا مع وحدة الاثر كما هو الحال في الطهارة والغسل  
 مع التعدد في المتداخل ولا وجه للاكتفاء بالاعمال على مقتضى حكم من الاخر  
 الشك كما في اسباب مجرى السهو والوطء حال الحضر والافتقار في نماز  
 رمضان حيث يتكرر فالاصل عدم التعدد في المتداخل نعم في ترك المتداخل في  
 عدم تعدد الاثر وليس انطباق العناوين على من المتداخل انما يقتضي ذلك  
 وقد يتوهم ان الاشتراك في التاثير ليس من متداخل الاسباب وانما يقتضي ذلك  
 حيث يختلف الاثر ويكثر واشتراك واحد عن متعدد على خلاف الفواعل  
 اعترا من غير ما يترام من لفظ المتداخل برغم المتوقف على التعدد فقال بعد ما حج  
 الاكتفاء لوضوء واحد من غير فرق بين ما قصد رفع جميع الاحداث وبين ما لم  
 ينوي عدم البعض استنادا الى وحدة الاثر ان ذلك ونحوه ليس من المتداخل  
 في شئ يكون الاثر المقصود من جميع هذه الاسباب واحدا هو الحدث في الحالة  
 التي يمنع منها المكلف من الصلوة لا آثار متعددة اذ ليس هنا حدث واحد  
 ووجهه في ذلك في رفعه بالنسبة الى واحد ارفع بالنسبة الى الجميع  
 من المتداخل لعدم التعدد في سبب لوضوء وان تعددت اسباب سببه  
 بل قد يقال انه مع وقوعها مرتبة لاسبية بالنسبة الى الثاني والثالث  
 والاطلاق السببية عليها محال ومع وقوعها دفعة فالجميع سبب لاسباب  
 لاستناد المنع الى الجميع دفعة فهو حدث واحد فلا اسباب حتى يتداخل  
 سببا بها فاما يظهر من بعضهم من ان اكتفاء وضوء واحد حيث تعدد احوال  
 من باب المتداخل محال تامل الكلام الا ان يريد ما ذكرنا مع احتمال انه يتوهم  
 وفيه ما عرفت من ان المتداخل ليس له بهذا المعنى فانه لا يعقل الاجزاء  
 عن متعدد لا تسبق قبل العمل بمقتضى حدث الحيزية مثلا ليس وفالحق  
 حدث الحضر ولا عمل بوظيفة الزيادة والجمعة مثلا ولا معنى للاكتفاء  
 عن صابن يمين ويسار لا من قبل الاجزاء بالصلوة عن العمل بعد وجوبها  
 الا ان يصدق الجميع على واحد فتكون الغرض الواحد مصداقا لكفا  
 متعدد والقائل لا يلتزم به ولو كان من هذا القبيل كان موافقا  
 للقواعد الصريحة كما توهمه بعضهم من ان المتداخل لا يعمل من قبل الاجزاء

بصوم القضاء عن وظيفة يوم الغدير زعماء عدم التعدد وانما مقتضى  
 انما هو كون الشخص صائما في هذا اليوم وان كان قضا او كفارة او ذكرا  
 المسببات عبارة عن اتحادها مع تعدد السبب فالاسباب مجتمعة على  
 سبب واحد وليس هذا سقوط العلة المتأخرة عن العلية فان تقدم الوجود  
 الموافق لا يوهن العلة ولا يثرب منها نقصا وانما يقتضي بعضها فالاشروان لم  
 يستند الى سبب المتأخر بمعنى شفاؤه اليه في احدث الا انه مستند اليه  
 بمعنى اخر وهو عدم انقضاء الاثر بانقضاء السبب الاول كما ان السبب الثاني  
 في الاثر اذا وجد معا حدثا فكذا لا يشترط فيه نقاء مع التعاقب في الجملة  
 والنقاء اعتبارا في الوجود هو امر واحد في دفع اجتماع الاسباب فيقتضي  
 المتداخل حقيقة فظهر ان التاثير متعدد باعتبار تعدد المؤثر لكي لا  
 تروا هذا معنى الخروج عن التمام الى انقضاء الاجتماع فان افترضنا  
 هو النقص في مرحلة الاختصاص لاحد وتوهن وضعف في السببان  
 المؤثرين يستحيل ان يكون موهنا والا لا تصف الشيء بقبضه في قيل من ان  
 اطلاق السبب عليه بجاء كلام خال عن التحصيل والهي من هذا الوجه ان يترجم  
 تعدد الاحداث في الاصغر واستقلال كل من البول والغائط وغيرها  
 بحدث فأي دلالة لما دل على سببية هذه الامور واستقلال كل منهما با  
 لتاثير على اختلاف حقيقة الاثر كي يظهر من الادلة التعدد فانك قد عرفت  
 ان تمامية العمل المتعددة انما تقتضي كناية كل واحد في وجود الحقيقة وانما  
 التعدد هو موقوف على الاختلاف في المهمة ضرورة استحالة اجتماع الطرفين  
 وبتحليل فرضها دل على سببية شئ في حال السبب حيث الحقيقة وهذا هو  
 السر في اصاله المتداخل فان التعدد دخل في الاصل وتعد السبب عظم  
 فاذا قالوا ان ذلك لا يرد فاعط درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما  
 لا يحتمل تعدد الحق به بتعدد السبب الا ان اعلمنا بان الغرض استقلال كل  
 من السببين بالاثربا فانه قد يتعلق الغرض باصايل درهم الى درهم من احدى  
 الجهات فكل منهما يكون كذلك كما اذا صرح بان ليس بخصم واحد اريد من درهم  
 الا ان هذا الشخص يقتضي في استحقاقه انطباق احد الضامين عليه من قوله

٢ اذا حج



او علوماً او ضعيفاً او جازلاً او ذى رحم الى غير ذلك من الجهات وحيث قيد اخل الاسباب عند الاجتماع وقد يتعلق العرض بمجعل حقوق مختلفة من جهات متعددة فاجتماعها وانطباقها على شخص واحد لا ينفك التداخل وهذا هو الوجه فيما قبل من ان قولهم الاصل لعدم المسببات بتعدد الاسباب كذا حاله عن التحصيل وبما حققنا الفرق بين صورتى التفرع والاجتماع فان تفرع الاثر على كل واحد مفضى ثمانية والاشراك عند الاجتماع انما هو التقاط حقيقة الاثر مع جملة الموضوع الذى شخص العرض والحاصل من الامور المتعددة ما يصح الاتقاد كالحسنة والفصل والهيئة والوجود والمادة والصورة بل يستحيل الاستقلال بالحكم انما يتبع من الجهات بتعدد الحكم الثابت لا يخلو عند اتحاد الموضوع عن من عرفت بين الاحكام العقلية والعرفية وتفرعها ثبت من الاحكام الثلاثة في الارحام عقلا وعرفا وشرعا فيجمع ما ثبت بعنوان خاص منهم باعتبار الخصوصية كما لا يوجب فليس ذلك بحق ان احدا من حيث انه ذو رحم والاخر من حيث انه اب وعمود وكذا حرمة الزنا الاثر لها زائدا على ما ترتب على ايجادها في الخارج الذى هو العضو والعصا الى له حكما من حيث انه داخل في عنوان الحرمة ومن حيث انه عصيان فالحرمة ثابتة للكفر على الخطاء شرعا واستحقاق العقاب انما هو للاجتماع غير عذر عقلا ومع ذلك فليس للهيئة الموجودة في الخارج حكما مستقلا ومن هذا الباب ما بينها عليه من اتحاد البرى والعصيان والحكم لاتحادها في الحقيقة والمالكية فان داخل في هذا المقام تدخل في الحقيقة جميعا فان التعدد لا ينافى الاتحاد وليس من هذا الباب تدخل الاسباب بل مرجع الى اشراك امور متعددة مستقلة في التاثير فان في الحقيقة صالحة للاستقلال عند الفراق في اثر واحد عند الاجتماع كقرى الوداج واخراج الكبد في ان واحد واستعمال ترابطين في المسوم في زمان واحد فما يكن ان يتعد على تقدير تعدد المحل المتعددة العمل التام بتعدد الاتحاد المحل وان تعدد الاتحاد بالمتغير الذى عرفت وحيث علم ان سببا من الموضوع والعضو والايهات ليهتم ليس مطلوباً بالنفس ولا معتبرا في شئ اعتباراً وضعياً بل المطلوب

المطلوب ذاته الذى هو من العبادات انما هي الطهارة وكذا ما يترتب في النجاسة والجوارى كمال كما يظهر على خطه الادلة بل هذا انما لا يخفى على من له ادق في حيزه بالشرعية المطهرة هو التمسك في الطهارة عليها حتى انها عبارة اخرى عن هذه الامور لا فرق في ذلك بين وضوء الخافض وما يشبهه وما كان سببا عن اذى وانواع شدة وبما يرفع الحدث او يستباح به فان وضوء الخافض يوجب كونه في الحدث وهو من الطهارة لوضوء المسنون والمطهر كان ان التمسك وما يشبهه انما يوجب الوضوء من حيث انه يرفع الحدث بمعنى لا يتبع درجة الحدث من مرتبة من مرتبة فالنظر في جميع انما هو الى ما في النفس من انطواء فذو القدرة وكل منها له درجات ومرتبات فان انكسار في كفاية وضوء واحد ولو كان هناك اسباب متعددة لتلك القدرة لاما بالنسبة الى الجاسة وكذا الخافض الغسل لا ينافى هذا بالكمال بل لا معنى لاختلاف بالصيام من الصلوة وعن الوجود في كفاية فالتدخل فيما يقع فانما هو للاتحاد والكمال المستقل المتباعد كما لا سبب المتباعد فلا يعقل تدخل سبب بل ان يجمع سبب على سبب فما يقال من اصل التدخل لما يظهر من كل الامور في جميع الاجابات من اقسامها والمعاداة من التمسك على تعدد المسببات بتعدد الاسباب ناش عن عدم تصور التدخل حقيقة فان عدم التدخل في اثر الاجابات وان كان ثابتا لكنه من حيث هو خارج عن صلاحيته ذلك ولا يتحمل فيه التدخل هذه جملة القول في هذه الاصناف المقام في الطهارة فان الطهارة من الوضوء والغسل والتميم لها خاص فيها عن التدخل بمقتضى كونه تشرعياً انما الوضوء درجات منها من العبادات ومنها انما يقع الحدث ومنها انما موجب للطهارة المعبر عنها بالنور انما الاثر في وضوء وضوءها هو الوضوء من حيث هو بل انما المحمود للشايع ما يرتب عليه ما يتصف به المكلف من الزاخرة والظاهرة وصح ان الاثر يخرج صلاحيته للتعدد والتكرار فلا يعقل تكرار الاشارة بتكرير الوضوء فيستبعد من ذلك وفيه معنى ان الاتفاق كونه متطوفاً في ذلك الوقت من غير انقطاع زمانه من غير ما تنقضي كونه شعباً فان الحكم يرتب عليه عنوان الطهارة مع انه لا معنى للاطلاق في مثل المقام فانما تعلم ان الطهارة اثر الوضوء وان لم يجمع ما في كون هذا الاثر من النجاسة التي تترتب عليها وحيث ان عينية في مرحلة الصدور فالامر يتعلق به لا بحالته وهذا لاحتمال ان حيث لا يقيم فلا يمكن ان تستعاد النجاسة الذاتية من الاطلاق فان هذا ليس بتعدد وانما يختلف الموضوع لهذا الاختلاف في شأن الامر الذي بين ان لا يكون هناك واسطفاً

م ع



العرضي وبين ان يكون الموضوع هو الظاهرة وانما الخطر في ان الموضوع هو من لا  
حراك من حيث الفعل لا حكم ولا ياتي في هذا معاً مع الحدثان كما يكون في الحقيقة  
بهم من شرطها لا ضعيفة كوضوء المسلم في السجدة فان الفاعل المتربط على مثل هذا الوجه  
انما يعتبر فيها الظاهرة فالامر بالوضوء محدد له لا يدل على حصول هذا المقدار وصحة  
عدم ارتفاع الحدثان ساقلاً من غير ان لا تمام بل لا يفتقر الى ان لا يكون للحدثان في هذه  
المرحلة معنى يتبين ذلك ان الوضوء والصدقة مثلاً مشروطة بشراطينها الظاهرة والواقع  
من هو ليس شرطاً مستقلاً بالضرورة فاعتباره فيها لا معنى له الا انه يحصل هذا الشرط وكذلك  
الحاجة خاصة حال مرضها بل من هذا القبيل الفعل بالنسبة الى بعض اقسام المستحاضة وشبهه  
على ذلك اعتبار الاتصال وهذا فتره سبع الصلوة في بعض المقامات وعليه شاهد في  
لا يخفى على الفقيه واما الثانية فالحديث الاصل حقيقة واحدة من المستحيل اعتد  
بالمسبب الى موضوع واحد فان تعدد السبب يستحيل ان يكون متساوياً بقدر السبب وليس في  
المقام ما يحتمل ان يكون من جهة الاحداث سواء مع انه على تقدير تعدد فاذ كان الوضوء  
من جهة نفسه فلا فرق بين كونه المزال وقلته فان اجتماع حدث مع الاخر لا يوجب حقيقة منه  
ولا يعارض الحدث الوضوء حتى يوجب كونه الحدث ضعفاً فيكون الاخر في بعض كونه الجوهر  
الخارج قلته مثلاً في قوة الحدث وضعفه بين تكرره وجموده وكذا الفرق في هذه الجهة  
بين كونه الاحداث وقلتها وكما تجاسة الحكمة فانها وان اشترت او فرضت كونهها وكما  
في محل واحد فلا مجال لتوهم نقضه وانما على تكرر الفعل بحسب تكررها وانما الثاني  
فيظهر الحال فيها بالتمام فانه من هذا حال الوضوء وانما الضابط في حال الوضوء الخ  
ان الامر فيه اخص حيث ان الاثار تختلف باختلاف الاحداث فيقوم انه مستند الى اختلاف  
في الحقيقة والمهية مع انه يكون في ذلك الاختلاف في الوجوه وسددة وضعفاً فان اسباب  
لحدث الاكثر مشترك في بعض الاثار بل في الاكثر وهذا مستند الى الجامع وما يقتضيه بعض  
فيترامز مستند الى غلط وسددة لقوة سببه وقد عرفت ان اخصا المثار في السبب  
يكون في استحقاق الاختلاف في الحقيقة ان قلت ان الحدث امر اعتباري والاسباب باع  
امثاله الاثر غير فان الحقيقة ان منها الاثر لا يكون عين المعروض وهذا منها ان كان  
حقيقاً في الحقيقة مستند الى ان لا مكان للذات في حقيقته وقد يكون امر خارجاً عنه كما  
لا يورثه فان منها ان اثرها خارج والاولى عليه والوجه فيه فان منها ان اثرها العبد  
وهكذا فيما لا يتناهى فالأصل الخاصية على الاثر لا على الوجود والامر الخارج عن صفاته انما هو هذا

مثل هذا المعلوم عين علمه مع ان تباين المعلومات الصلة وتاخره عنها من المبريات في الشر  
ان لا علمية في الحقيقة وهذا في حقا شبهة من يقوم استحالة تعدد الجواهر كما ان البدء  
ثلاثة ايام في خيار الحيوان من بين القضاء حياً والمجلس وقرقاً بين الظهور والسطر وان اشرك  
في الوقت فاختلاف في العلم يختلف المعلوم في مثل المقام ولا يلزم ذلك المحذور قلت نعم  
لكن العلة في المقام تنويعاً في الوجود كما لا يخفى في حقا خصوصية في الوجود والمهية في الوجود  
فلا ماهية للوجود فلا اختلاف في حقيقة ما يتخلل باختلاف في الوجود خصوصاً في  
وهذا هو السر في عدم اختلاف حقيقة الافعال باختلاف ماهية الجهات فان سر  
من الاقنط بالملاقات فاعين الجهة ما تفعلها تحسم الاخر على قاتها وكتاب الخاتمة  
من آثار الوجود فمنظف فانه دقيق جداً ولو سلمنا تعدد الاحداث فلا سبيل الى الحكم باختلاف  
العمل بحسب اختلاف جهته في الوجود بل لا يربط بين المزل والمزال واما النسبة المعتادة وكيف  
يكون الاتفاق معقوماً لما في حقا في الفعل والاعمال في الحقيقة كنية الفعل في الذم الى الوجود في  
اختلاف الاعمال لكونها من جهة الحقيقة والحيث لا يستحق الا كاختلاف الفلانة  
تكون فيها عن الوجود والاعمال والكل في الفعل السبب ما يصح لاختلاف في الوجود لا ما يربط  
واما غير المزل منه فانما المطلوب فيه السبب او التعديل بل لو صادف الحدث لا ذاته وان  
لم يكن مقصودا للفاعل فان المستفاد من الالفة ان اثره في شئ من شئ عليه لا يعلم  
منع منه مانع كما لو وضوء ومما حققنا في الوجود ان اسباب الحدث حتماً يتجمع في شئ على  
سبيل الاجتماع فان الواحد كثر باعتبار استناده الى الجميع وكل من الجهات في نفسها  
مستقلة في جهات متباعدة لا متحدة ولا ياتي في اتحاد الا تركيز الجهات فان قائم بالجميع  
ان الجميع بمنزلة واحدة فوجهها في تحقق الكثرة في الوحدة وهذه حقيقة المتداخل في  
بعد ما عرفت من الوجود على ما حققناه الاجزاء فيها صغر زوايا المروية في السر من  
كتاب محمد بن علي بن محبوب وعنه كتابه عن انما اعلمت بعد طلوع الفجر اجزاء من  
ذلك الجهات والجهة والعرض والفرق والخلق والذبح والزيارة فانما اجتمعت لله عليك  
عقود اجزاءها عنك على واحد قال ثم قال وقد كان المزل من اجزاءها واحداً كجاءتها وحدها  
وجمعها وعلمها من بعضها وعيدها وفي رواية علي بن حديد عن جميل بن  
دراج عن بعض اصحابنا عن ابي بصير انما اعلمت بعد طلوع الفجر اجزاء من  
الفصل من كل عمل بل من ذلك اليوم وفي رواية شهاب بن عباد عن ابي عبد الله عن ابي بصير  
ثم اني احدثه في خبره عن واحد لها في خبرها من الروايات بل في خبرها وعيناه من جميع  
عاد الى على وجوب العمل او استصحابه عند وجوده في الفعل فان عوداً كونه الماء

عبد



في نفسه ظهوره الى ما حققناه يجمع كل ذلك من قال ان ظاهره ان الاعمال اتحاد  
حقيقة الفعل الذي يوجب اسبابه وقد خلق هذا المعنى على بعضهم فقال ان الانضمام الى  
ظهور معتد به تلك الادة في اتحاد حقيقة الاعمال وان كان يوم اطله قايماً  
مع ان هذا ما يدل على ما قلناه ما يجب على المكلف عند تعدد الاسباب فيدل على اختلاف  
حقايقها لما ادعى من الاجتماع على عدم التعدد على تقدير اتحاد حقيقة الاعمال  
والاحداث مثل قوله عم اذا اجتمعت تلك عليك حقوق اجزائها على عمل واحد  
فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله اجزائها عليك المتضمن لمع الاسقاط تعدد الواجب  
و مثل قوله في غسل المصنوع للبناء جعلها معاً واحداً فان استناد الاتحاد الى جعل  
المكلف مقام الاداء والامتنان لظاهر في تعدد ديني في نفسها وقوله اجزاء من كل عمل  
يلزم في ذلك اليوم فان ظاهره في تعدد الاعمال وقوله كل عمل اجزاء من كل عمل  
الجنابة فان ظاهره اختلاف انواع العمل وانت ترى ان المنع من ظهور الادة في  
الاتحاد دخلاً في الانضمام بل ليس لان من قبل الكاب والقرى بل من قبل حقيقة على احداث  
الامر بالنية بعد كل عصية يبين انما في نفسها كقارة لجميع العاصي وان الامر بالصوم  
لله ايام لكل اجابة بل على ان قضاء الفوائج خاصية الصوم وان الامر بالانجيل عند  
كل فرد عن ازار الدعا ويكتشف عن ان الاستجابة من خواصه وهكذا الحال في كل التبع  
من العقليات والعرفيات والشرعيات من العبادات والمعاملات والاحكام بل  
قد علمت ان الاختلاف في مثل المقام مستحيل ومن الغريب ما استدبر على التعدد  
تبعاً لغيره اما الصغرى فليقدم دلالة الاجزاء على عدم التداخل لان التعدد اعلم بل  
ببطلان التداخل في التعدد بل الحكم باجزاء على واحد عن الجهة المتجمعة من  
هنا قطعي على ان اسباب المحدث بحسب اصل الترتيب عباداً يستحيل ان يترأ الا  
واحد لما عرفت من ان التداخل لا يخرج من الوجوب والاستحالة فان كان يجب  
اصل الشرع من قبل التكليف بالصلوة والصيام فينبغي التداخل فان الحقوق  
التعددية المتباعدة لا تعدد لا يمنع للاجزاء بانها عن الصلوة وبالصيام عن  
الزكاة واما ما كان من قبل الترتيب والعصيان فلا مناص من التداخل فالاكتفاء  
بفعل واحد انما يتصور حيث يجد احداث او كانت الاحداث بحيث تزداد بفعل واحد  
كالفعل بالفتنة والوقر فالواجبات دليل لنا لا علينا فتعد الحق لا يدل على كفاية  
كفاه كما ان تعدد الجنس والفصل والمادة والصورة لا ينافي اتحاد النوع والجنس  
والاتحاد في الاسباب على ضرب آخر وهو الاجتماع في التاثير والاشترائط من حيث

حيث يبدل الاثر الواحد في مؤثرات فالتعدد بعلمها يعلم الواحد في انما بعضنا البعض  
في هذا النوع عدم دلالة قوله اجزاء على عدم الاتحاد لان المزمع ان الادة لا يفسد  
وعلى تقدير التعدد فان الفعل الى الله جميع ما في العمل من الاحداث وحصول طهارة  
في الغاية للاوامر المختلفة ككثرة متحققه باعتبار كون العمل يكفي عنها فان الطهارة  
واحدة وان كانت مطلوبة من جهات فكل الاحداث واحد فله وان كان اشترط  
اسباب فالاجزاء عبارة عن الكفاية لا الاسقاط ونوافقه دليل على الوحدة لا  
التعدد ولو كان هذا وجوب متعدد لاستحقاق سقوط البعض لفعل آخر وانما  
استناد العمل الى المكلف فانما هو باعتبار ان الفعل الاختياري وقدره على  
كفاية في حد ذاته قادراً على التعدد بفعل عبارة عن الاقتضار على عمل واحد فقط  
في موضع ياتي بما ينبغي ان ياتي به ويترك ما لا ينبغي من الاعمال فيعمل علمه واحداً  
لا ياتي الا بالواحد ولا دلالة تكون المعبرة مقام الايات اختياراً بل المكلف على  
خلاف ما هو الواقع من التعدد بل قد عرفت انه يستحيل الاجزاء بواحد عن تعدد  
ويكتشف عن هذا قوله في وجهه انسان غسل الجنابة والحض واحد واما قوله  
كل عمل فلا يدل الا على مجرد التعدد وهو ان يكون في النوع او بالنصف او في  
اختلاف الاعمال باختلاف الاضافات الى وجباتها وغاياتها وقد اشهر اجتماع  
الاضمالات على صور فانها اما واجبة او مندوبة او مختلفة وعلى الاول فاما ان  
يكون معها اجابة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون المنع في جميع تفصيلاً او الحاشية  
من حيث هو الاستباحة والوقر والجنابة او غيرها اما الاول فالعوض والاجزاء  
استناداً الى صدق الامثال وفيه ما عرفت من ان ليس واجباً بالذات وانما هو  
معتبراً بامور باعتبار ما يترتب عليه من الامور ولو فرض وجود بالذات من جهات  
فلا معنى للاجزاء بفعل عن تكليف مستغارة وصدق امثال الاحكام المتعددة بفعل  
واحد يتوقف على وحدة التكليف والادلة ليعقل صدق امثال الصانع تعدد التكليف  
بفعل واحد يصلح لان يكون امتثال لكل واحد على افراد كما تركبتين الصالحين  
للرضاء او وقضاء والتفعل بجميع قسامه فلهل يتوجه لمن له اذ في مسكنه في اذ انما  
جميع هذه التكليف لا يصدق بفعل ركعتين بل لابد لكل واحد من اذ ومن  
التكاليف من ركعتين بل لو لم يعين الغاية حيث خاصية بطلان استحقاق وقوله اللهم  
لعمري في خصوص الرض الفعلي تعين اقتضاه في المذهب فان الصلوة خير من غيره فقام



يعرفها العامل الى غيره طيلة الوقت وقفت كما كصوام الايام والى ان الحدث الاكبر  
كالاصغر لا يقدمه وان ارد عليه بما لا يخفى وهذه بالتأمل فيها حقيقة والقوله  
عم لكل امره ما نوى وفيه ما لا يخفى فان التداخل لا يعقل ان يكون باختيار العامل  
وارادته فان كان الفعل الواحد مخيرا في نفسه كالوضوء اجزاء سواء اراده العمل  
ام لا والاستحالة كما في الفعل بالفتح فان ارادة العامل لا يغير عما هو عليه كما  
ان ارادة اجزاء صلوة واحدة عن تكاليف متعذرة لا تترتب لعدم صلواتها  
والحاصل ان التعدد والوحدة امران خارجان عن اختيار العامل ولا يعقل ان يجمع  
الجميع ان الرواية لا تلتزمها وانما مفادها ان الفعل الواحد لا يتوقف على  
وفاة الفعل من حيث هو انما له واستدل الحكم في هذه الصورة بالاجزاء ويجوز  
على ظاهرها ان الفعل الواحد يكون عن حقوق من غير ان يكون للتعدد والكون  
الحدث جناية مدخلية في وجوده اجتماع غير اختيارية معها لا شعاع فيكون شرطاً  
فصله عن الثلاثة وقد عرفت ان الحكم فيها منطبق على القواعد فان الفعل حقيقة  
واحدة لا يعقل التعدد فيها بالاضافة الى اسباب الحدث وما يرتب عليها  
من الغايات مع انه لا قصور في دلالة ما دل على مطلوبة الفعل في الموارد الكثيرة  
فما تجوز من هذا التواتر على ان ما هو المطلوب فيه خاصة لروايت في نفسه وسيكون  
هو المنطوق في جميع هذه الموارد وحديث ان هذا الفعل يرفع حدث الجناية كما  
هو المفروض فلا مجال للتأمل في سقوط الوضوء ولا معنى لكونه فعل جناية  
الا ان ثبت في هذا الحدث عليه وانما انما في رفعه الى الاصل حيث ان قصد  
الحدث مع عبارة اخرى عن قصد رفع جميع الاحداث ومثل ما لو ترك  
ما يعتبر فيه رفع الاحداث بل ما لو اقتصر على قصد القرية بناء على ما عرفت من ان  
كل من رفع الحدث واستباحته انشروا طبا ثم يفرى للفعل لا دخل للعقد فيه  
واما ان كان قصد رفع الجناية لا يطلق الحدث فيها القول بتوقف ترتب الاشياء على  
الوضوء والعمل على قصد تحييل الاجزاء به عن غيره لو كانت الاحداث متعددة  
وكان كل منها لا يرتفع الا بالبعد فكل من التزم بالاكفاء بقصد رفع حدث  
الجناية اعترف بعدم اعتبار قصد رفع الحدث والاكفاء بقصد القرية من حيث هو  
لماعرف من ان التوقف على العقد حيث يتحقق انما هو مقتضى ذاته وحقيقته

وحقيقته ونسباً مراعاة لما يمكن الفرق فيه بين اثبات او نفي فلو نسب من قبل المكلف  
ولا من يتوهم بل انما هو ما لا يتوهم عقلاً توضيح الحال ان الجناية حيث ترتفع  
فاذا بقي غيرها من الاحداث والتمس لا يبالى بها ولا يتغير فعلها فيما كان يعتبر فيها  
تتأقق صرف ونهايتها محض حيث ان كل حدث حال الزيادة مستقل بالثبوت  
والاجتماع لا مدخلية له بالضرورة واما ان الفعل مع اختلاف الواحدة والجمع  
كل نوع منه يرفع حدث مخصوص من هذه الاحداث ترتب على خصوصه عمل الجناية  
من هذه الالوان في رفع جميع الاحداث وحصول جميع الغايات فعلى هذا يجوز ان  
ينوي عمل الجناية من غير ان يرفع سائر الاحداث وتصل سائر الغايات وتكون  
عمل جناية لا معنى له الا انه هل يترتب في رفع هذا الحدث وان لم يرتب عليه العمل فان  
التأثير لا يمكن ان يكون مقوماً للمهية وحققا للحقيقة فان الفعلية في مرحلة الوجود والتم  
سابقه اما ان يدعى ان الحدث والجناية حيث يجتمع عنده من الاحداث يرتب عليها  
حيث يتبع زوالها عن غيرها لما بينها من الارتباط بها والا فالعمل لا يترتب الا في رفع  
حدث الجناية وهذا التمسك فان الارتباط اما في الماهية والمفروض انها نوع  
متغايرة مع انه ينفصل النسبة بين الاعمال في التأثير اما في التحقق والوجود  
المفروض انه لا يعلم بين الاحداث وان التزم بان الاختلاف في ذاته والصدق  
فلا تغاير عند الاجتماع فلو اقرام بالاجتماع في المهية وبما حققنا ظهور ذلك الحال  
في سائر الاقسام وما صدر عنهم مما لا طائل في تعرضه والحاصل انه لا عناصر  
للحدث عن الالتزام بان رفع الحدث وحصول الظهارة خاصيات ذاتية للفعل  
ترتبان عليه معكم فان الاكفاء بفعل والجميع الغايات في الجملته لا يربط فيه  
وقد عرفت انه لا يتصور الا على هذا الوجه بل يقول ان هذه النية مما يدل عليه الاكفاء  
العزيز حيث انه عراسه قال وان كنتم جبناً فاطمروا والمراد هو ان غشاً على  
ان ظهارة الجنب من العمل وان الغش مستلزم من حثائه بفعله وحيث انه لا  
واسطه بين المظهر والمحدث فلهذا بان العمل ظهارة لا ينفك عن الحكم بذكر  
كل حدث به حق الاصغر وهذا استدلال امام عم على كتابته عن الوضوء بالآية  
فمن رواه يدين بل قال قلت لا يجرى من ان العمل الكفر في ورون ان عملها  
عم كان اماماً بالوضوء وقبل عمل الجناية قال لا يجرى من ان العمل الكفر في ورون ان عملها  
كنا على ان التمسك به بل يقول وان كنتم جبناً فاطمروا فاستظهر عم من اطلاق



الطهارة على الغسل والحكم بان المختل مستطهر وان الحدث الاصغر يرفع ولا  
يرفع هذا الا بما يتبين من انه لا واسطة بين الحدث والطهارة فطهارة الحدث بالكلية  
هو الوضوء وبالكبر هو الغسل حيث ان النقي كابدل عليه رواية اخرى ويدل على  
ما اخرناه انه لو اضمحل كل غسل يرفع حدث ولم يكن حدث اخر من اياه لم يكن اجتناب  
واستحبابه مع كونه لازما لهذا المذهب الذي ذهب اليه عندنا في فعلين يلزم بان  
طوبى سائر الاحداث ووجود اسبابها حال الغسل لا يوجب بطلان توضيح  
ذلك ان مقتضى اختصاص كل غسل بالخصوص بقاء حدث حال وجوده في  
الذات وليس هذا الا من جهة ان حدث الحقيقة لا يرفع في الاحدث المحض  
فوجود المحض لا يؤثر في بطلان غسل الجنابة بل يلزم من الارتفاع بغيره الغسل  
المتدبر حال وجود سبب الحدث الاكبر كالتفاس والمحض والاستحباب الكبر  
سواء على ان المقصود اما هو نفس الغسل لا الطهارة وقد دلت الروايات  
فساده روى سعيد بن يسار في المرتبة ترى الدم وهي جنب تغسل من الجنابة  
قال قد اتاهما هو اعظم من ذلك فان حصلها المنع من الغسل عن الجنابة لا  
وجود سبب حدث المحض من غسل الجنابة عن غسلها وفي هذا يرجح في  
الرواية الاخرى من ان غسل الجنابة عليها واجب فان معناها ان حكم وجوب  
الغسل لا يختلف في الحالين فالمرتبة حال الجنابة يجب عليها غسل وبهذا  
الوجه بحدوث المحض قبل الغسل فان اتى به بعد النقاء عيى واجب  
عليها حال الطهر فانما واحد كما هو صريح رواية اخرى وبالنسبة اليها  
حققتها يظهر ما في كلمات الاصحاب قديم في هذا الباب ونسبته بذكره  
كلمات اية الله قدس ليعرف حال غيره ففي النهاية لو اجتمعت اعسالى واجبة  
فان انقضت حكم كفي بنية مطلعة لرفع الحدث او الاستباحة ونسبته اليها  
لما اخلها كالموجب للصغرى وان اختلفت كالجنابة والمحض فان سوى رفع  
الحدث مع الاستباحة اجزته لقوله نعم لكل امرئ ما نوى وان نوى لكل  
كالجنابة لا ارتفاع باقي الاحداث بارتقاء اجزاء عن الحدث المحض لقوله نعم  
فان اجتمعت عليك حقوق اجزاء عليك غسل واحد وان نوى الارتفاع  
كالمحض فالنوى عدم ارتفاع الجنابة فان رفع الارتفاع لا يستلزم رفع

رفع الاعلى فان اخرجت بالوضوء واحتمل رفعها الوضوء والاعلى والاذن  
في الوضوء في الصلوة معها وعدمه فان الوضوء لا يلزمه في رفع حدث الجنابة ولا غسل  
المحض لغرضها واحتمل قوة المحض لا فقاره في رفعها في نوى واستغناء الجنابة عن  
احد منهما ولو نوى لا غسل اعظم احتمل رفع الارتفاع وعدمه ولو اجتمعت الاعسالى  
احتمل الغسل لغير واحد مما قد اجتمعت فمقتضى حقوق اجزائها عند غسل  
في كل نوى بنية ولو نوى غسلها معاً لم يدرى من شرطه ولو نوى بالواحد الجميع فاما  
لوجه الاجزاء ولو اجتمعت اعسالى واجبة ومنه كمالها بنية الجميع فان نوى غسل الغسل  
على وجه الوجوب المقتضى الواجب وان نوى المطلق ولم يقصد بوجه الوجوب فالتام  
في الارتفاع بنية لم يقع عن احدهما وان نوى الجنابة ارتفعت وهل يرفع عن الحدث قال الشيخ  
رحم الله بقوله بعد اجزاء اذا اغتسلت بعد طهر اجزاء غسلك ذلك الطهارة والوجه في  
والاخر والذبح والزيادة والوجه في قوله نعم وانما لا يدرى ولو نوى غسل الجميع واما  
الجنابة قاله الاجماع والجواز ولا يرتفع الجنابة الا بالشرط في غسل الغسل المحض من الحدث الاكبر  
لما مر في الغسل الاحرام انتهى ويظهر ما فيه مما تقدم قوله فان انقضت حكم هذا الغسل  
بعد بقائه الغسل مع الاشتراك في الاثر وان القصد فانه هو باعتبار الاختلاف في الشاغل  
صريح بان الاختلاف في حيث تحقق فاذا هو بالشرط والضعف لعدم الاكتفاء بغسل واحد  
لعدم قصد الاثر الشدوم وهذا اكثر لقصد الشدوم لا ارتفاع الضعف بالاختلاف وهو  
وحقيقة الغسل لما اترجم بالتفصيل في عدة الشاغل على قصد الاثر في فعل مسئلة الغسل  
من فروع مسئلة اعتبار قصد رفع الحدث والاستباحة وقد عرفت ان وجه الارتفاع  
اختلاف الحقيقة وبالجملة لا وجه لاعتبار قصد الاثر من الارتفاع والاستباحة الاثر  
المتعين على التبيين زعمهم ان الوضوء يختلف حقيقة باختلاف آثاره وقد يتقاسم  
شعبه الاثر ان بان الغسل حقيقة واحدة فان اختلفت في الارتفاع اجمع انها هو بالشرط  
فلا وجه لاعتبار القصد فان لا مقتضى حقيقة الغسل فاذا وجدت في الحاج ترتب عليها  
انها لا معنى لقصد الشدوم والاختياره ويظهر اثره من التزمه بان لا  
غسل اجمع الاشتراك في اثره ولا اتفاق حكمه في داخل كالموجب للصغرى ومع الاختلاف  
يكتفى بقصد الاثر وكذا قصد مطلق الاثر فان الشبهة لا يوجب لاحتداد ولا معنى للاكتفاء  
بأحد المتشابهين عن الاخر ولا قوى اذا كان غير الاضعف واختلفا في التحقيق فلا  
يستلزم زوال صدهما والآخر ولا قوى اذا كان غير الاضعف واختلفا في التحقيق فلا  
يستلزم زوال احد وانما الاثناء في التفصيل الى قوله نعم لكل امرئ ما نوى ما نوى ما نوى  
فانه وحديثان في وقت من قبل لا يرفع الا قصد مرفوع عنه رفع اليد عن طاعة الاضواء



الدالة على اجزاء غسل واحد عن حقوق مجتمعة والا فلا وجه للتفصيل والتعبد  
 ما في الحكم بان الحناية اكل استناد الى ارتفاع باقي الاحداث باقتناعها من الوهن فانه  
 الحناية بها لك اقل الكلام والاحياء بطلت مع ان هذا يكسب عن كون هذا الفصل  
 غسل الحناية على تقدير اختلاف حقيقة الاعمال اقوى واكمل للحدث وان اردت كون  
 الغسل اقوى كما يساعده عليه بعض فقرات كلامه وان كان مناهيا للكثير من الفقرات فغسل  
 عدم الدليل على اختصاصه به والاختلاف بالاعتقاد الوضوئية اولى الكلام بل على  
 خلافا الحنا كما سطر انتم نعم وفي هذا الكلام من وقع للنظر فتدبر **واما اجزائه**  
 فمنها غسل الوجه وهو ما دارت عليه الابهام والوسط عرضا وطولا من قصاص  
 الشعر الى الذقن لما رواه محمد بن عوف بن الحسين بن اسد عن زرارة بن ابي ابي  
 جعفر الباقية اجزى عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضوه الذي قال انه عرضا  
 عم الوجه الذي قال انه وافرقة من وجهه الذي لا ينبغي له حدان من عليه ولا ينبغي  
 ان زاد عليه في الوجه وان نقص عنه اثم قال نعم ما دارت عليه الابهام والوسط من قصاص  
 شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصابع مستند بل من الوجه وما سوى ذلك  
 فليس من الوجه فقال له الصديق من الوجه قال لا والمعنى ان حاطا من عليه الاصابع  
 احاطا بدوره وتحركا في طرفة مستدين في دورها من قصاص الشعر ومنه  
 الى الذقن فهو الوجه ومع كون الابداء من القصاص ان الدور في حذ من هذا الموضع  
 معنى انزج لمقداره واره ما بين الاصبعين فالقصاص عبارة بالمقدار الطول في الاصابع  
 حيث توضعان على ما سبقت القصاص حال البعد ومارتا من القصاص فان  
 ما وضعا عليه وان كان غير القصاص لكه واقع على الخط الذي وقع على القفا  
 ومن عليه حيث ان القصاص ما جعل حد الطول في تمام الوجه فالمتبع المظ الفاصل  
 بين الراس والوجه الذي يعرف بانتهاء شعر الناصية اليه فصدق سيد الدورات  
 القصاص لا يتوقف على وضع الاصبعين عليه وتحركا من هذا الموضع فان هذا العمل  
 لا مدخل له في هذا الباب ولا يختلف الحال في التحديد من حيث كمال الطول والعمق  
 بوضع الاصبعين على نفس القصاص او على ما سبقت فهذا بان جميع الوجه فا  
 المستكمل لبيان الطول قوله عم من قصاص الشعر وما دارت عليه الاصابع  
 للعرض ومع كون الخط المحدود بالاصبعين عرض الوجه لا يعرف بجعل وسط هذا  
 لخط على القصاص وتترك الاصبعين المتواقيين على الطرفين الى الذقن او الى الجنب السما  
 له من هذا العنصر على ما عرفت في القصاص وقوله عم وما جرت عليه الاصابع مستند

الكلام في اجزاء  
 الوجه

اخرى

مستند عبارة اخرى عن دارت عليها ابهام والوسطى فاستدبر بمفعول  
 لوجه فان جرى الاصبعين على الوجه عبارة عما دارت عليها ابهام والوسطى  
 عن حركتها فيه وهو على عا وحق والحدود بغير ما عدى الجري نحو ما على الدورات  
 الشئ انما يجد باطلا فالا صعبا فمجرى ان على تمام الوجه على نحو خاص وهو كون  
 الجري على وجه التعبد ولا يكون ذلك الا بجعل وسط الخط المحدود بالاصبعين على  
 وسط الوجه المعلوم بالانصاف ليكون صالحا للاشتغال على الدورات عدم صلوه  
 لذلك حيث لم ينطبق وسطه على وسط الوجه واضح فالخط الطولي لا يتغير بانه  
 الا قوله عم من قصاص الشعر الى الذقن وقصاص الشعر حيث ينبغي ان يبين من بقوله  
 ومؤخره والقصا لقطع ومنه قصا لظفار والمقصود المقاصد والقص بالقصم والتقصم  
 شعرا ناصية والجمع قصص ومنه انما عن انما نوع والقص في الحديث لا يحل  
 لامرنا حاجتنا ان نختار قصه ولا جهة وفي الحديث ما بين قصاص الشعر الى طرف الا  
 نف سجود فالزعمان وهما البياضان المكتنات بالناصية لا يطلق عليهما القصاص  
 لغا مع ان الاشياء لا يعيد عليهما فان الانتهاء بمعنى كونه اجزائا بالنسبة الى شعر  
 الراس لا يتحقق في المقدم الا بالنسبة الى الناصية عن ضا وليس المقصود من الشعر في  
 قوله عم من قصاص الشعر الناصية بل قد عرفت ان شعر الناصية هو القصاص لا يبين  
 شعر الراس مع ان قصاصه لا يمكن اراة ما يعنها فان المقصود بيان الطول  
 فالقصاص استواء الطول وكون الناصية من الراس وعدم دخوله في الوجه قوله  
 بل عدم كون الزعمتين من الوجه النصف من البدنيمات وانما الاشكال في وجهها كما  
 لصد عن والماصل ان الغرض بتحديد الوجه عرضا وانما ذكر الطول تبعاً لموضع  
 وعدم الخلا في فيه فان الخلاف والاشكال انما هو في حد الوجه عرضا ولهذا  
 عرض عن الطول حيث عا والقول فقال عم ما جرت عليه الاصابع فان بعناه  
 ان المقدار المعلوم من الطول عرضه كذا وكشف عنه قصاصه انما الصدغ با  
 لسوال بعد هذا البيان فاعني الشئ في ابهاما من الشعر على غير الناصية فاعني  
 بدوخل وهو الخراج بالانصاف في الزعمتين والصدغين واضع انصار واما  
 الزعة فقد عرفت انها ليست قصاصا واما الصدغ فلعدم دخوله فيما تدور عليه  
 الاصابع فان بعد انتهاء هذا الحد انما هي الراس الا ان هذا من قبيل قوله  
 صاحب المندارات قوله ان ما بين الاصبعين لعموم يشمل ما ليس من الوجه فخطا كما



والراس وما تفرقه الشج البهائية من التفسير فوجه من ملول اللفظ لغيره  
وعدم ورود الرواية على اصطلاح الحكم اوضح فاما ان يحتاج الى الدال  
واذا ظهر معنى الرواية الشرعية فدل التحديد للوجه الواقع الذي هو عينه في موضع  
الاعضاء او تحديد موضوع الحكم وان كان جزءا من ذلك العضو فتقول  
مطلوعها يستفاد من الآية استحباب الوجه بالفضل كما هو صريح صحيح زارة  
الاشياء المختلفة لبيان ما ذكره في الجمع ببعض الراس فليس موضوع الحكم مغاير لبيان  
فلا بد ان يكون الحد للعضو وشملا عليه بحيث لا يخرج منه شيء وح قيل  
تحقيق وتقرير او ضبط لتعلق الحكم بحديثه على جميع اجزائه وان اتفق دخول  
في بعض الحق هو الوجه الاخير لفساد الا ولين اقل منها فلا  
انطلاق ما بين الاصبعين من كل شخص على وجهه بحيث لا يزيد ولا ينقص  
تقديره خلافا لضرورة دما ان في فلا ان التقريب اما للتأخير في العمل  
شرعا بمعنى انه يكفي الصدق على وجه التسامح وان لم يتوجب المسا جميع  
لاجزاء في الحقيقة لعدم الاعتدال بما لم يتعلل لصغره وهذا خلاف  
ما هو المعلوم في العمل والوضوء واما لان الامام ع لم يرد مقام تمام  
التحديد والضبط انما الغرض هو التميز في الجملة وهذا خلاف ما هو صريح  
الرواية فان التميز في الجملة حاصل واما العوض معرفة الحد ولا يجوز ان دخول  
تمام الوجه في هذا الحد بمعنى ان كل شخص يحيط اصبعاه بوجه قد علم خلاف ذلك انما  
كانت الاصبعان غير متناستين لوجهه لصغرهما كما لا يمكن التحديد بهما الا كبرا  
وخرجنا عن التناسب بهذا الاعتبار والحاصل ان هذا الحكم انما يتم في  
صورة الاعتدال وكون الشخص مستويا الخلقة واما من لم يتنا سب اعطاه  
فلا يتم فيه هذا الضبط فاذا خرجت الاصبعان عن التناسب الرطب في الاضراط  
ما تقر به اصالة واعيا رجزه اليد عن الوسط فلا بد من فرض ما يناسب  
الوجه للتحديد والضبط واما الاثر في اللفظ فيجوز كل منهما وجه فان القصص  
استلزام الوجه وتختلف الناس في ذلك اختلافا شديدا فخاصية الاثر في الكبر  
من ناصية اغلب الناس كما ان ناصية الاثر اصغر لاني الشعر الحسنة راس الاثر  
ونبت الشعر على ناصية الاثر فاختلف في حال الناصية في الكبر والصغر كما خلاص  
سائر الاجزاء والاعضاء فله بعض لما اشتهر بين الاصحاب قدّم من رجوع كل منهما

منها الى المعارف فالوجه يختلف في الاثر والاعمال وما بينهما من الدرجات لان  
الشعر الحسنة ناصية الاول ونبت على ناصية الثاني ولم ارجع اصحابنا قدّم  
من تقطعت لذلك فتعطلت وهل يجب ان يكون من الاعلى فيه اشكال من اشتهاره  
بين الاصحاب قدّم ومن عدمه فوضف دليل في عليه مع كونه مخالفا لاصل ما كونه  
مخالفا لاصل ذلك في الطهارة وان اعتبر فيها اعتبر شرط والوضوء مقدّم لها  
فالسك فاعتبار شرط في الشرط ولا اشكال في وجوب اجزائه الا ان تقطعت  
الحكم تعلق بالسبب من حيث التوليد فان التوليد عين ما تولد منه في حركته  
الصدور عن الاعمال ولهذا جعلت الطهارة على لا سبب يحمل مواطاة بل صرح  
الاساطين قدّم بانها اسم للوضوء والغسل واليتم فالحكم المتعلقة بالطهارة  
من الكيفية والوضعية وان لم تكن مرتبطة بالاسباب الا ان باب المقدسية  
الا ان هذه الاسباب عين سببها من حيث الصدور عن الاعمال  
بمعنى ان صدور الطهارة عن الاعمال عين صدور هذه الاعمال في الظاهر  
عين التوضاء فتولد من قائل اذا قم الى لصور فاعلموا وجهه واليكم  
الحال فافق عبارة اخرى عن ان الصلوة مشروطة بالطهارة ومع ان الاثر في  
لم يتعلق الا بالاعتناء والمساكين في الوضوء شرط في الصلوة ويجب عليه اجزائه  
وليس على الشخص اجزاء الطهارة المسببة عنه المتولد منه وان شئت قلت كون  
الوضوء سببا كما بان في الطهارة فمقتضى استفاد من الاطلاقات وارجح السبب  
يستلزم اجزاء المسبب وتقدم بعضه دليل على فساد ما استدلوا على  
ذلك منها الوضوءات البيانية وقصورها عن افادة هذا المعنى واضع  
حيث ان وقوع الغسل من الاعلى ليجعل ان يكون من حيث انه من مصاديق  
الغسل لا من حيث الخصوصية والاوجب الحكم باعتبار كل خصوصية من  
خصوصيات الوضوء الباقية الى ان يقوم الدليل على خلافه فمثل كونه سببا لاجزاء  
حالة الوضوء بل على نحو خاص من الاعمال الجملية كونه يستعمل القلب والوجه  
حالا على خلافه فمثلا او على شيء مخصوص وهكذا كما لا يتناهي من الخصوصيات  
ومنها المرسل هذا وضوء لا يقبل التوضوء الا بدو بعض المعاني عليه لا  
الا يكون المشار اليه شخص الوضوء المصادق عنه وهو واضع الفسار بل المشار الى الكلي  
الموجود لا من حيث الوجود وقد عرفت وقصورها اليه حيث لا يعود الى الموضوءة



في الكلى الموجود لهذا الوجه معلومة الا في الجملة وكون الاستدلال من الاعلى على هذا  
الكلى غير معلوم بل الحكم من حيث انه من حصا ديق غسل الوجه الذي لا بد  
للقابل من اختيار واحد منها ومنها ما عن قرب الاستدلال عن الوجه الذي لا بد  
قاسم قال قلت لابد الحسن موسى ع كيف اتقضاء للصورة فقال لا تعنى في الوضوء  
ولا نظم وجهك الى سفله بالماء سحاً وفيه ان من والى من قبل ما في قوله  
وايديكم الى المرافق وسيظهر انكم تعلم الدلالة على كيفية الفعل فان العرفان  
لمعوضه في الحدود فابداً النظارة الحاصلة بالفعل عن ابتداء معوضها  
واستدلاء اليد الاصابه في اقل جميع اعراضها فيتم حاصل الفعل المصدر في ذلك  
الرفق وان كان يتم من المرفق وفي الوجه بالعكس فان الوجه ابتداء  
وقصاص الشعر وانتهاه الذي في فعله تقدير النكس انتم ابتداء حاصل المصدر  
اول حدث من حيث هو مع قطع النظر عن الانتساب الى الفاعل من القصاص  
وسرور هذا اتصالاً في غسل اليدين وعلى تقدير الدلالة فانما لا على ذلك  
سحباً بوقوفه عن سياق النهر عن التعريق والظن فالمستفاد من هذه الرواية  
استصحاب ان يكون الفعل مستحياً اي مجزئاً راسداً على الوجه فان المستحياً  
في الفعل ولا تقابل فيها بل هما معنيان متعارضان فتعطف بل يظهر من طائفة من  
الاحبار عدم اعتبار هذا المعنى فانها صريحة في وضع الماء على الجبين لا على القصاص  
مع انها في مقام البيان وعلى تقدير ثبوت هذا الحكم فالمقصود اجزاء الماء من  
القصاص الى الذقن فيستد بالعضاض اعماقاً من راسه ويشي الى الذقن وهذا لا  
يتحقق الا باستداء الغسل والا فلا ابتداء من غير القصاص والحاصل ان كل جزء  
من اجزاء الوجه لا بد ان يكون عليه مستقلاً بغسل القصاص ولو بسائط  
واقفاً لا شياً فليس شرطاً بل انما هو لازم وجوب استيعاب الوجه بالغسل  
على هذه الكيفية فلا بد من كون الغسل من الاعلى فالاعلى بالنسبة الى الماء  
لهذا المعنى فلا يعبر ان يكون الغسل بالخط المستقيم ولا ان تكون الخطوط  
متمازياً بل انما المعبر اتصال غسل كل جزء بغسل القصاص ولو بسائط  
على من يحس كان وحسب ان الواجب انما هو صدق غسل الوجه وهو  
يعيد في غسل الشعر اذا كان محيطاً بالوجه احاطة ثالثة فيكتفى بغسل الشعر  
المحيط ولا فرق في ذلك بين الوجه واليدين ولا بين الغسل والمسه فلا

فلا اشكال في ان مسح الشعر المحيط مسح للرأس ولولا الدليل في الغسل على اعتبار  
ايضا الى الماء تحت الشعر لما فرقنا بين الوضوء والغسل وكنتنا في الكل  
بغسل الشعر المحيط وربما تمنع خطه الشعر من صدق غسل ما احاط به لغسله  
لان الخفيف من حيث هو لا يجوز الاكتفاء بغسله عن غسل البثرة والظاهر ان النزاع  
في الموضوع لا في الحكم وما حققنا ظهوره لا وجه لغسل ما خرج عن حد الوجه وهو  
المراد بالمستعمل وهذا الاكتفاء بغسل الشعر مسوحاً بكتفي به عزيمة او رخصة الحق  
هو الاجزئان غسل العظم المخصوص الذي هو العضو حقيقة اما غسل محمراً  
واما بغسل اللحم المحيط به واما بغسل الجلد المحيط به واما بغسل الشعر  
المحيط بفعل انما هو من باب الاكتفاء والافلو على العظم كفى لان الجلد حال  
الصق هو الظاهر والعظم كالمحم في هذا الحال من الباطن فيستعمل غسل ظاهر  
العظم حال صوق الجلد الا بغسل الجلد فانه هو ظاهر العظم في هذا الحال لا  
تحتاج عرفاً واما الشعر فليس بهذه المثابة فهو مسح مع العضو باعتبار مغايته  
باعتبار اخر فيصدق ظاهر العضو على الجلد والشعر المحيط به معاً فلا يمنع ان يغسل  
الوجه فيحقق بغسل ايها كان وهذا يكتفى في الغسل بغسل البثرة دون الشعر وبهذا  
من حرم عدم جواز غسل اليدين في الغسل بالضم او عدم وجوب غسل العضو في الوضوء  
صحة والحاصل ان الواجب في كل من الوضوء والغسل انما هو غسل اليدين  
حيث انه يتحقق بغسل كل من السوء الجلد الذي يود منه وهو غسل الشعر ومسح في  
الوضوء وفي الغسل غير خصوص من منه وهو غسل الجلد والجملة فالوجه ليس الا  
كسائر الاعضاء الا ان الشعر حيث ان الواجب به صار وجهاً بخلاف الرأس  
واليدين والرجلين ولهذا الاشكال في الاكتفاء بمسح الشعر في الرأس  
مع ان هذا الوجه لا يجرى فيه فعل هذا فلو احاط الشعر باليدين والرجلين كما  
لا احاطه بالوجه والرأس اكتفينا بغسل الشعر ومسح فيها القم في الوضوء  
الروايات الواردة في الباب لا تدل على حكم تعدي على خلافه في القاعدة يعني  
ان انتم لم ترفع اليد عن غسل الوجه يجعل بدله وهو غسل الشعر كما في الجيرة  
بل انما اكتفى بصديق غسل الوجه لان العضو احاط بالشعر المستقي من التعويذ  
وهذا هو السرى في جريان هذا الحكم فيما لو ثبت الحية للرأس من غير اشكال مع ان  
الاجزاء بصرفه الحية الرجل وكذا الحال لو ثبت التعويذ في الوجه لانه ان غسل



الوجه لصيد قنصل الشعر المحيط به مقلد و ياحققنا ظهر ما فيها صدر من الالهة  
 قلم من التوش والنعاد والاضطراب فلفظن وجب غسل اليدين الى المرفقين  
 فالمرق يهيئ اليه غسل فلا يجب غسل ما فوقه وحيث ان المرفق عبارة عن مجموع  
 العضتين المتلاقيين فالذراع والعضد يجمعان فيه فهو يسمى الذراع وحيث  
 واذا كانت الغاية من الغسل ولا ريب في حصولها في اليدين كقولهم غسل اليدين الى  
 الخلف ما اذا كانت حارة لقولهم غسل اليدين الى الخلف فان الاول هو الغسل  
 الشيء بذكره وده ولا ريب في وجوبه لانه في حيزه من شيء وعدم تعلق  
 كما هو مقتضى الاطلاق والا فلا مانع من كون شيء من شيء وعدم تعلق  
 الحكم بذلك الجزء ولكن صياح القرينة صريحة في كل شيء في غسل اليدين بالنسبة  
 الى مرفق المرفق وفي اليد بالنسبة الى مرفق الكعبه كل باء في سبع اليدين على ما  
 سيظهر انتم تعلم فكم فظهر ان المرفق عين كل من العضد والذراع وحيث ان غسل  
 اليد انما هو بغسل جلده حال احاطته به والجلد المحيط بطرفي العظمين جزء  
 مخصوص وهو امر واحد محيط احاطه واحدة بطرفي العظمين فيغسل كل من  
 الطرفين بغسل واحد فانما الموصول جزء من الجلد وهو واحد فهذا غسل  
 يصدق عليه غسل الذراع والعضد فيجب وجوبا وضعا بالاعتبار الاول  
 دون الثاني فلا يجب غسل المرفق الا من حيث ان بعض الذراع اليه غسل  
 جميعه وانما من حيث انه مرفق فلا يجب غسله ولو فرض بقا عظم الذراع دون  
 العضد وجب استيعابه بالغسل كما انه لا يجب غسل شيء من العضد لو تعلق  
 قال ان الله قد في المشي لو انقطع يده من المرفق بسقط عليها لقول  
 غسل الفل والثاني في غسل العظم الباقي وحيث ان احدهما عند الوجه  
 لا في غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا كان احدهما  
 غسل الاخر وحق لقول انما وجب غسل طرف العضد نحو صلا او غسل المرفق  
 ومع سقوط الاصل يبقى الوجوب انما يتحصل ان المرفق وان كان عبارة  
 عن مجموع العظمين الا ان تعلق الحكم به على احدها منها ان يكون من  
 جهة تعلقه بكل من العظمين ومنها ان يكون من جهة تعلقه بالمجموع  
 ومنها ان يكون من حيث تعلقه باحد هما خاصة فوجب غسل المرفق

المرفق اعم من كونه من حيث تعلق الحكم بكل من العظمين بالاعتبار استغادة هذا المعنى انما هو  
 وحولها في المرفق وعلى هذا فلا يجب غسل اليدين الى المرفق بل غسل اليدين الى  
 الاطراف واما تقديره في المقام فالمرق بالاعتبار في بعض المقامات باعتبار  
 مقتضى بعض المقامات وما يربط منه كما في قوله نعم ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقوله نعم  
 عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
 ويقولون فعل فلان كذا وقدم على كذا هذا الى ما تعلقه من كذا وقولهم الغسل كذا  
 لغسل يده الصلوات الى جانب مثل الربيع المصيبة والحاصل ان مراد العادة  
 ان موضع الحكم انما هو طرف الذراع وانما تعلق الحكم بالمرفق من حيث ان طرف  
 الذراع ومنتهاه فالمرق من حيث انه موضع الحكم عين طرف الذراع وليس طرف العضد  
 وانما وجب غسل ما هو طرف العضد من حيث انه طرف الذراع لانه من حيث الذات بقى  
 ومرجع اليها بينه والا فليس غسل احداهما مقدمة للاخر والمقدمة العلمية انما هو ما  
 عرف المرفق لا المرفق وهذا لما اورد من ان هاب ان وجب غسل المرفق مقدمه لاصالة  
 بل ان بعضهم ان من اطلعت المرفق طرف الذراع وهو واقع الغاء وكشف الحجاب  
 ان الالهة لا تلتزم وجوب استيعاب الذراع بالغسل فان يد المرفق عبارة عن  
 الذراع فلا معنى لقول بعض اصحاب قديم والى حب غسل الذراعين والمرفقين كما ان  
 لاخراج اليمين معناها الى ما لا يصح واستعمالها فيه وعلى قدر الجوار فالمرق ليس  
 معناه السيد مقتضى اليها في الحكم والحاصل ان حكمها انما يقع مع التقابل بالذات فيكون  
 ان يقال ان حب غسل اليد مع المرفق من اجزاء اليدين المرفق من كونها مع لا دخل  
 في الحكم لاجلها فيه واما الله فلو لم تكن في الغاية بوجوب غسل اليدين الى المرفقين  
 لان الالهة على هذا ساكتة عن التعريف لانها فعل اليد انما من قبل غسل اليدين  
 قيل ان يقال فاحصلوا وجوبكم الى ايديكم اي بعد افاضتكم اليه وهو يستوعب  
 الوجه بالغسل فكذلك في المقام وكذا لا معنى لما قيل ان كل اليد اطلقات فانه  
 لهذا العضو من غير فرق بين الجوار والجزء فانه لا يعلق الحكم فاما في  
 على مسك ان العلم لا يطلق على الاجزاء فلا يقال زيد راسه ويصح ان يقال ضربت  
 زيداً مع ان لم يضرب الا راسه واذ اضرقت اصبع من اصابعه يقال اضرقت يده واذ  
 في ان اليد لا يصح اطلاقه على الاصبع واما حقيقة ما يظهر ان لا معنى للبحث عن المرفق  
 المرفق او المفصل او المجمع مع ان الاختلاف في تعيرات اهل اللغة لا يدل على ان الاختلاف

المرفق



في المعنى يرجع الجميع الى امر واحد وكيف كان فبعد ما كان موضوع الحكم هو المرفق  
المرفق غاية انما هو كونه مفعولاً في الفعل لا ان الفعل لا ينفصل عنه لان الفعل قد يكون غاية  
في نفسها وقد يكون كذلك فاذ كان كقولك الفعل كذا من ان الفعل هو المرفق وبالنسبة الى كونه  
افعل كذا من الجزاء الى ساعته والصدق حقيقة انما لا يكون حيث تحول الى مفعول في مفعول  
في نفسه فلا ظهور في حوله عليه من هذه الحقيقة ودرجته ان يكون المفعول موضوعا للحكم  
لغناه ان موضوع الحكم انما هو المفعول بخلافه في الشيء وما نحن فيه من ان الفعل ليس ان المرفق  
غاية للذراع فالحكم المتعلق بالنسبة للحدود والمرفق مرجع الى ان هذه الغاية غاية  
الحكم من حيث الذات وان الحكم شيء اليها فمما كاشها الذراع والشيء ان الموضوع  
انما هو الذراع وهذا الفصل يجب ان يكون من المرفق في معنى ان الشروع يجب بكونه  
من المرفق والانه انما هو الاصل في اصحاب حكمه عرفت في الوجه وما تقدم من انتهاء  
لعنن الى المرفق معناه انه لا يجب الاعل الذراع فالمرفق غاية باعتبار مبدءا  
آخر ما الاقل فلا مبدءا له انما هو رؤس الاصابع ومبدء العرف مبدء معرفة  
والفعل عرض من الاعراض حيث يحدث في مثل تبعه في الحد واما الثاني فلا بد  
من ان يدل على وجوب الاستدراك من المرفق ولا منافاة بين الامرين وهذا البياض  
ان الآية مع ان الى منها للغاية لا تدل على اعتبار الاستدراك من الاصابع كما توهمه  
لما لقن فاذا اقلت خاط الثوب الى كذا او حركته الى كذا لا يفي من الالتماء الحدث  
الى ما جعل غاية وان كان مبدءا واما انهم مما جعل غاية فلا يترتب اليها  
تقدير الفعل في لا يوجب وجوب غسل العضد انما الى المتكبر من المستحيل ان يدل  
على ان المرفق لا بد ان يترتب اليه الفعل لان الحرف لا تفيد غايتين ولو منع ذلك  
فتقول ان كون المرفق غاية للفعل انما من ان يكون باعتبار حقيقة المستفاد من  
الفعل اوله باعتبار التمسك باللفظ على قصد وصدوره منه فان للفعل حيث ان  
الفتح والحدوث والقيام باللفظ وما يميزه والحرف يتعلق بكل من لا  
اعتبارين وانما يدل على وجوب الاستدراك بالمرفق انما يتعلق به باعتبار الثاني  
حيث يبين ان الآية ساكنة عن هذا المعنى ان لم نقل انصافها الى المتكبر  
الذي هو مستغنى الطبيعة من عدم التمسك فانه من قبيل الاكل من الثقل بل  
ما عليه الخلق لغزوت وثبت عليه اعتبارا بالاعتبار الصريحة في ذلك كغيره من  
يقطين وعينه وما حققنا ظهر في قوله في ان واهما من عروة قال استدلوا عليه

ابا عبد الله عن قوله نعم فاعطوا وجوهكم وايديكم الى المرفق فقلت هكذا يجب  
من ظهر ان المرفق فقال اسس هكذا تزيها انما هي فاعطوا وجوهكم وايديكم من المرفق  
انهم من مرفق الى اصابعهم ورواه الشيخ باسناد عن محمد بن يعقوب فان قيل  
الآية على هذا الوجه معناه ان المرفق والمقصود فان خصوصيات اليدين في المرفق  
فاذا كان المقصود ان يكون الاستدراك من المرفق فقول الكلام على هذه الخصوصيات  
وان لم تكن في مبدءا فكيف عند فان معنى تقديره في قوله بكونه في المرفق وفي قوله  
ان الشيخ قد حمل على ان هذه القرينة عاجزة في الآية فزعم ان معنى القواني ان كلمة  
من كانا بكان الى قوله ان من هذا المعنى لا يمكن ان يكون مراد من الآية مع وجود  
كلمة الى وقد عرفت الامكان ولو كان كما توهمه فاذ كان من الحمل على المرفق  
ان الرواية نفي ان الشرب انما هو من المرفق لا غير فقال لا يسو هذا تزيها قال  
انما هي فاعطوا وجوهكم وايديكم الى المرفق وما حققنا ظهورا واحتمالا ان  
المراد بالشرب التغير والحوادث ويلزم ان حمل على من وتا واما اليها الاصل  
وبالحاجة فلا حاجة الى هذه التعليلات المركبة الواضحة الفاضلة ومقتضى وجوب  
البعض لا يسيل ما حرق المرفق بالضرورة كما انه لا يقع ما كان مستغنى وان كان اصله  
فيما تحت الذراع واما اليد انما لا فاذ كانت في حجب اليد الاصلية بحيث لا يصلح  
لذلك استقلاله كانت دون المرفق وجب غسلها تبعاً وان كانت فوقها لم يجب  
لكونها من اجزاء العضد واما لو كانت مستقلة فلو علم انها اصلية فلا اشكال  
لكنه خلاف ما هو المعلوم من اقتضاء الطبيعة والافلا يجب غسلها وان كانت  
دون المرفق فان المرفق استقلالها مع كونها حجب لا يبعد جزاً من الذراع  
كما لو كانت مستقلة بهما هو كالحقير وكانت اكرم من الذراع وما حققنا ظهورا ان  
قطع انما يجب عليه غسل ما بقي من ذراعه لا من عضده وكذا من مع احتمال كونها  
استدراكه لا يبيانه في قوله نعم يغسل ما بقي من عضده لا تدل على وجوب غسل  
ولا على استحبابه بل تدل على ان الواجب انما هو غسل ما بقي من الذراع ويجب  
لعين الراس لا جميع لعل من عز من قائل واسمها برؤوسكم الآية تدل على عدم وجوب  
وجوب استحبابه بالمسح فان كلمة باليد لصاق بعينه بغيره الربط بخلافه عزها من  
الحجارة فانها للربط الخاصة فكذلك الآية لا تشاهد من الاستدراك وعلى الاستدراك  
وهذا معنى كونها اصل ادوات الجرف ان كان الفعل لا ما تعدى جملها انما



لم يكن المقصود الا ذلك كقولك مرتين بزيد فكلية باء الصفت زيدا بالفعل اي عذاه  
اليه وحصل من تعلقاته خصار مفعول له بواسطة الحرف فالمفعول بواسطة ارتباط  
نفا على بالربط الذي هو الحرف ونوعه بعض الطلبة من هذه العبارة ان قولنا مرتين  
بزيد الصفت مردى كان يقرب من زيد وهذا من الخرافات واذا دخلت على بعد  
الفعل اليه نفسه كالغسل والمسح دلت على ان المقصود انما هو بعض ارتباط هذا الفعل  
بالمحل لا الاستيعاب فان تعلقت اطلاق الفعل كالمسح الاستيعاب فاذا اقلت فلان  
غسل وجهه استغفر منه استيعاب لان تمام العنصر ليس بالوجه وظاهر حمل الفعل عليه  
ان تعلقت هذا الحكم به انما هو بالمحاذرة بتباطيع ان المقصود انما هو ارتباط الفعل  
بالوجه وتعلقه به من غير ان يستوعبه ولهذا اذا تيسر بعض قولك شرين بما في البحر  
وقولك من قائل علينا شر بها عباد الله فان ظاهر قولك شر بها او اكله او اكله  
الا استيعاب لما حققنا فحيث اطلق الله نعم فاعلموا وجوهكم دل على وجوب استيعاب  
بالفعل وحصل له حد او زيادة بالنسبة الى اليمين لم يتعلق الحكم الا بالذراعين  
والراس حيث كان المقصود هذا ارتباط المسح به وجود حقيقة وخروج من العدم الى  
وجوده قال بروسكم وفي ارجلين دخلت كلية باء لا فائدة هذا المعنى وكلمة الى اللذان  
على ان الواجب وان لم يكن فيهما الاستيعاب الا انه يجب امتداد من راس اليمين  
الى الكعبين وبما حققنا ظهر معنى ما رواه زياره فالقلت لا في جعل نعم الا في غير من بين  
عليك وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك فقال يا زياره قال رسول الله  
تم ومن اين الله عز وجل الا ان الله تم قال فاعلموا وجوهكم ففرغنا ان الوجه كله  
ينبغي ان يغسل ثم قال واما فيكم الى المرفق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه ففرغنا  
انه ينبغي لهما ان يغسل الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال نعم واسموا بروسكم  
ففرغنا حين قال بروسكم ان المسح ببعض الراس مكان الابعاء ثم وصل الرجلين بالراس  
كما وصل اليدين بالوجه فقال له ارجلكم الى الكعبين ففرغنا حين وصلها بالراس الى  
على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الرواية الشريفة  
الساكن منها انما بالنسبة صريحة في استبعاد الكعبين عن الراس بالذراعين على التبعيض لا  
بمخرج كل باء عا وضعت له بل لا يتبين فيها تجديد الفعل اليه بنفسه بل كونه  
اطلاقه الاستيعاب من وجود كلية باء في مثل هذا المقام يدل على التبعيض كان وجودها

وجودها عا ليس زيد نفا ثم دل على التاكيد لان التاكيد من معانيها فاعلم ان  
افادت التاكيد بل لكونها زائدة افادت هذه الفائدة والتسوية ما حققناه  
من ان كل باء لا لصاق وكله ليس بفعل في كل من المشاء والجزء بالواسطة فادعاهما  
في جزئها فيدان متعلق الحكم انما هو الربط فالوجه ان العظام مرتبط بزيد ولم يحصل له وجه  
من الوجوه ونحو من الاستيعاب او مرجعه الى قولك ان اجزاء الحق لا خصوصية بعض افرادها  
الحال في مرحلة الابدات فتمنع اطلاق قولك فلان اكل الجزاء اكل جميعه واما قولك اكل  
بالجزء فويلقيد ان المقصود انما هو ارتباط اكله بالجزء الاستيعاب فكل باء لم يخرج عما  
هو عليه ووضعت له بل انما هي بدل الله لصاق اي مجرد الربط دائما تستغاد هذه الحقيقة  
من خصوصية المقام وتوضيح هذا انه يتوقف على التعرض لكل من افرادها فافهموا  
نعم ومبشرة انه قد يستشكله سؤال زياره عن حديث الامام ع بالسلام مع انه يحصل  
ذلك فانه سبغة نجاه الامم من اركان الدين والاعمال الا ساطع فكيف يكون انما  
تم ليستطاع الاحكام من الاذلة والاطلاق له الا ذلك وسند في بان السؤال اعم  
بل الظاهر انه حيث اراد اتمام افق المعاني من تشبه بهم ونزل نفسه من اجلهم  
عقام السؤال مستهزاة بهم ليطلع على ما في مقام المناظرة ولهذا صحت في  
قربة على السؤال على هذه الكيفية فان سؤال المعاند مرجعه الى تكاثر الامام ع من طرف  
الوجه والالتفات بل يعلق مقام التهام والنقص والبرام وكل من الذين يوجبون  
وكون سؤال زياره على نحو الاستهزاء بهم اقرب الى الاحباب الفضيلة فظهر  
السائل انما هذا لاطلاع على ما يدور الحكم على الموازين المتعارضة في ما رواه  
فقال لان التبعيض وجب قال فاعلموا وجوهكم ففرغنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل  
الفقرة انما هو توضيح ان متعلق اطلاق الفعل المتعدي بنفسه الى المرفق الاستيعاب  
وقد عرفت انه من مقدمات هذا البرهان وانما قوله ع ثم قال واما فيكم الى المرفقين ففرغنا  
ابيان ان متعلق وصل شيء بمنعول فعل كونه من متعلقه فكان وصل اليدين بالوجه  
يحمل من متعلقات فاعلموا فلذا وصل الرجلين بالراس يجب كونها من متعلقات فاعلموا  
مستحوا ومن المعلوم ان متعلق ارجل باسما هو بالاعتناء فدخل عليها ارجلها  
ايها كما في المعطوف عليه فيفيد التبعيض به وقوله ع الى المرفقين وذكره مع اليدين  
انما هو للتبعية على ان متعلق الحكم ليس اليدين مع بل هذا القيد ورجعه الى كون  
متعلق الحكم هو الذراع خاصة كما هو صريح طائفة من الاجبار ووجهه ثم فصل



بين الكلام المشابهة الواقعة من البرهان و فصلها ان الفرق بين الفعل  
والسبح معاشا وبها في المقدس بالنفس ناش عن الاختلاف من جهة اخرى والفرقة  
فلكان الباء في المسح واما الجزة الرابعة البها في الموجبة لها في اعادة التبعض بالباء  
من اذ هذا مقتضى كونها للاتصاف بما حققنا ظهوره سابقا في ان للاتصاف  
التبعض فان للاتصاف معنى البعد المطلق يستعمل في كل ما ياد انما والحضرة بسفاد  
من الخارج وسبب لا ينكر هذا المعنى والرواية الشريفة تدل على ان التبعض  
الباء واما هي صريحة في ان الالتيان بهما مع الاستغناء عنها في خصوص المقام فيقول  
المعنى وقد اورد على النعام بان كل اداء لوسم استغناء لها للتبعض فهو رهاية  
خرس لم فان غاية ما في الباب ان شريكه يتوقف التبعض على السمع ولا معنى في  
قوله وكذا الرواية واستدل الامام ع بالادلة ولكن الاتصاف في اعتبارات التبعض  
الادلة لولا تفسير اهل الذكوة لانه الباء لوسم جميعها للتبعض لانه لا تبعض هذا الذي  
بل يتناول للاتصاف وهو كما في حقيقة اخرى لوزارة وكيفية المسح الحاكية لوضوح  
ثم ان الله قد يقول يا ايها الذين آمنوا اقموا الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم  
الى المرافق الى ان قال ثم قال واسجدوا له وركعوا واركعوا الى الارض فاداسع شئ من  
الباء او شئ من قدميه ما بين الكعبين الى طرف الاصابة اجزاء ولا يفي في  
الباء فحق له شئ من راسه او شئ من قدميه ليس للتبعض لان المسح شئ منها  
ان ليس المراد بعض البعض واحتمال ان رادته لمبالغة في كفاية المستحق وان يزداد  
ان اي بعض عرض من الراس يكفي بعضه بعد جدا وكيف كان فعدم تعلق زرارة  
بالادلة في هذه المسألة مما حكناه عنه من ان الالية ليس فيها ما يعين  
هذا المعنى اي التبعض لكونه بالباء واما تبعض بالتبعض مع انه في مقام الاستدلال  
وبيان وجه الدلالة وان هذا من نفسه بالانستغناء منها فاما في قول  
يتناول للاتصاف وعنه فقد عرفت ما في فاق للاتصاف ليس مبالغة للتبعض  
بل انما يستغناء التبعض عن للاتصاف واما ما في صحة الاخرى لوزارة من قوله  
ثم سجدوا الى راسه او شئ من قدميه فلا ينافي في اعادة التبعض لان الشئ الذي  
دخلت عليه باء عن الجزء المخصوص من الراس والقدم كما فتره عنه بقوله ما بين  
الكعبين الى اطراف الاصابة فانه عطف بيان لقوله ثم شئ من قدميه في قوله شئ  
من راسه بقية عبارة عن مقدم الراس والناصب فظهر في هذه الصيغة ان التبعض

للتبعض فلا يرد نقضه على الامامة واما قوله بعدم تعلق زرارة في نوع عبارة اخرى  
كما قال اول من نصرت ان دلالة الآية الشريفة بولا النبي من اهل الذكوة وتحصل ان  
الادلة لا دلالة لها على التبعض لان العلم بالادلة على الخاص وقد عرفت ان عدم تعلق  
بالادلة انما هو جبريل لان الامام ع واما بعد البيان ففقدت دلالة الآية الشريفة  
وعرفت بالدلالة وهذا القائل يستل في الدلالة بعد البيان وقد عرفت ان عدم  
الخبرة بالعلوم والعربية والدلالة لا بعد هذا التبعض في غاية الوضوح وكيف لا يفي  
هذا على من لم يعرف معنى الاتصاف فقولنا ان معانيه للتبعض واستحق كل من قال  
اسمها مستحق لمع للاتصاف ورمح ان كلام جيد مع ذلك قد عرفت ان للاتصاف  
ليس معنى من المعاني كالتقدمة بقولنا ذهبت من يد كذا بالفاء للاتصاف وكيف  
يكشف خفاء المطالب على مثل من ان عدم تعلق زرارة في هذه فافضل  
على اهل الخبرة يكشف عن الخوض على من لم يعرف معنى الاتصاف فثبت ان الآية  
شريفة نص في عدم وجوب استيعاب الراس والوجهين بالمسح وطا عرفت  
ان الكلام بالمسح وليس الاصابة ما يد على التحديد بالاصبع والمسح للمسح لا يقع  
به فان امره انما هو لانه اقل من استيعان به ولا شعاع فيه جزم المسح بعض المسح  
او طوله بالتحديد بالاصبع مرجعه الى الكلام بالمسح لانه في العرف صفة عن ذلك  
كما انتم الحياطة عبارة كناية عن اتصاف ما يتصور من الثوب ولهذا اعتبر به من الا  
صباح من صرح باعادة المستحق والاصبع ان يكون مسح الراس مقدارا ثلث  
اصابع التحديد بالاصبع كالاشبار اظهر من الشمس بابعة النهار ومن المعلوم  
ان التحديد انما هو بعضها ومع ذلك صرح به الاصحاب فقالوا والمنسوب  
مقدار ثلث اصابع معنونة عرضا وما يقرب منه ومن المعلوم ان يصلح ان  
يكون قيرا المقدار ولا ينافي في هذا ما في جامع المقاصد حيث قال واعلم ان المقدار  
بمقدار ثلث اصابع وعرض الراس ما في طوله فقدر ما سماه النبي فانه ليس في  
الكلمة عرضا فانها الميت في التواضع ولا ينافي في كون عرضا في تلك العبارة  
تميز المقدار مع كون المراد تحقيق هذا المقدار وعرض الراس والحقيقة  
ما ذكره جامع المقاصد لان العرض يقع بوضوح في الكمية فارد بالاصبع  
على المستحق فيكون ان يكون محجب كل من عرض المسح وطوله وحيث ان هذا  
يربطه بالحق انحصار زيادة في هاتين الجهتين ولا رجحان لاحد على الاخر



الآخرى فالمسح اما يزاد في الطول على المستقيم واما لا يتعداه من حيث الطول لكن  
يزاد على المستقيم في العرض واما يزاد على في الجهتين وقد عرفت ان تتبع المسح  
في كل من الطول والعرض والا فهو في نفسه لا يتصف بالطول والعرض ولا ريب ان  
لزيادة في الطول على المستقيم التقدير واجب محدود بالكمين فاعتبار كونه  
مقدار ثلث اصابع لا يمكن الا بحسب العرض واما الرأس فلا معين لاعتبار هذا المقدار  
فيه ومقتضى الاصل فيه التحيز لصدق بلوغ المسح مقدار ثلث اصابع على كل منهما فاما  
الرجلين والراس بعض الروايات في الحكم بالمسح عليهما مقدار ثلث اصابع  
لادلالة له على التساو في الكيفية فان الجمع بينهما يكون فيه اشتراكهما في اصل  
الحكم وان اختلفا في الكيفية ودعوى استقلالهما في التساو وجزاؤه في التبيين  
بكنى الشبهة في اعتبار بلوغ المسح هذا المقدار سواء كان في طول المسح وفي  
عرضه والحاصل ان كل عرضا في هذا عبارة عن ثلث اصابع فانه عدد من استحقاق  
المسح ثلث اصابع مضبوطا ولهذا قلنا في الشبهة في تدبيرها ان عرض  
الراس حرجا من هذا من وجبها وظاهر الجزاء المعبر عنه الثلث كونها في  
طول الراس بان يترتب على مقدار ثلث اصابع وكان باصبع فالمسح مع ان  
مذهب اعتبار المقدار المذكور في الطول فسر العبارة بعرض الراس واما في الشرايع  
فاظهر ان يميز المقدار فيحتمل ان يكون للمقدار اثنان المسح فالحق ان المندوب من  
المسح ما يبلغ هذا المقدار من حيث العرض فانه قد عرفت ان المسح كاللون يبلغ  
الجسم المتصف به في الطول والعرض فاما ان الاصابع لها جهتان يكون التعداد  
منهما فعرضا يصح ان يكون تميزا لها فكل المسح المقدار له جهتان يصح له  
الحكم عليه بالاستحباب باعتبارهما وعلى كل تقدير فهو يميز المقدار لكن في الحكم  
بان المندوب مقدار ثلث اصابع اجمالا من جهتين احدهما في المقدار اثنان  
صابع حيث ان التقدير بهما من حيث الطول او من حيث العرض والاخرى في المقدار  
وهو المسح فان تقدير المسح بعرض الاصابع اعم من حيث طول او من حيث عرض  
مفعلة ان يمكن اعتبار بلوغ ذلك المقدار من كل من الجهتين والاحمال على التقديرين  
فهذه القضية المحكوم فيها بان المندوب بين المسح مقدار ثلث اصابع  
فيحتمل ان يكون في الاصابع بلحاظ الطول ويحتمل ان يكون بلحاظ العرض وعلى  
كل تقدير فيحتمل ان يكون بلحاظ المسح بلحاظ الطول ويحتمل ان يكون بلحاظ العرض

العرض فعرضا اذا وقع تميز المقدار فيكون ان يكون بلحاظ المسح من الاصابع ويحتمل ان  
يكون بلحاظ العرض اذا وقع تميز المقدار فيكون ان يكون بلحاظ المسح من الاصابع لا يصح  
له ومن المعلوم ان التقدير بها انما هو من حيث العرض فمفعلة الثاني ومن الغريب فاق  
المسالك من ان كلمة عرضا اجمالا ومنصوب بترقي الخافض في الاصل على ما حققنا  
في المحل والاقول لا معنى له في المقام لعدم جواز حمل عرضا على الاصابع وتوهم بعضهم ان  
عرض الراس الذي هو المسح فهو قيد المسح وكذا لم ينفك الى طرف الكلام فاني الكلام  
صريح في تقدير المسح واثبات المسح مع ان تقدير ما يحيط به المسح وتحديد ما  
يعلق به المسح وان ما يحيط به كالتأصيل لا يطرأ بالمقام فانه اوسع من ثلث اصابع  
فقط والحاصل ان عدم تعرض هذا الكلام بمقدار المسح الذي هو الامر فاسد لانه  
الامر المعبر في تحقق حقيقة المسح انما هو حركة اليد على الراس فان المسح من شخص  
لخصوته بسبب الحركة فيه ولا ينفك الحكم في الطول عن الحركة في العرض لاستحالة التمييز  
الطول عن العرض من وضع عرض ثلث اصابع على عرض الراس وحركتها الى الغصا  
فقد تحقق المسح بالنسبة الى كل من العرض والطول غاية الامر ان العمل لا يستلزم  
لم يتجاوز اول الدرجات فالطول اقل درجات المستقيم والعرض ثلث اصابع وليس  
المسح خصوص الحركة في الطول وهذا البيان ظاهر الفادق في ظهور الصابة في  
اعتبار المقدار في طول الراس حيث ان المسح هو الامر في حق الواجب فيه ما يتيحه  
بعض الامر والمندوب مقدار ثلث اصابع بعض الامر بهذا المقدار فالمقصود في تحصيل  
الواجب والمستحب بمقدار الامر لا موضع فائدة مع المقدار في هذا الظاهر فان  
هذا البيان انما يتم بالنسبة الى ارادة عرض المسح وهذا لا المسح كما يتبادر ولكن لا ينفك  
تقديره بحال العرض من حيث حلول العرض فيه من تقديره حيث يقع في الحدود  
كان فلو اكتفى في الطول بالمستقيم وبلغ في العرض مقدار ثلث اصابع فهو كمال من  
الاعتبارين مع فان الامر لا يحقق حقيقة المسح متحقق في العرض انما يقرى ان  
المسح في الرجلين يبلغ هذا المقدار مع ان الحركة الى الكمين ولا يجوز ان يقال  
ان الامر انما هو بالنسبة الى طول العرض فتم ومن الغريب ان بعضهم  
تصل الشرايع عبارة الشرايع فاضا فخط المسح الى مقدار فتم ان المصنف في المسح  
مسح هذا المقدار من الراس من جهة العرض والتقدير انما هو للمسح قال  
فمن كفى ساكرا عن مقدار الامر في كفى من الراس لا اصابع الموضوعه وهذا



هو الظاهر من عرفنا المنفعة بحري صاع لضعفها عليه عرو الشك واسمى التري  
 ان وضع الثلث لاجل الامرار المحقق لمعنى المسيح السبع انتهى وفيه ان اقامة المضاف  
 اليه مقام المضاف مع اختلاف المعنى من الاطلاق الواضح فيقولون ان يقال اقلته  
 عمر والمراه انه جبر في المضاف مع انك عرفت ان تقدير ما يتوهمه المسيح عليه السلام  
 المسيح فله فرق بين ان يقال المسيح من الواس مقدار ثلث اصابع وبين ان يقال المسيح  
 يبلغ هذا المقدار راسك فالمعنى وان اختلف لكن المرجع واحد وقوله انه كثر  
 عن المقدار الاعم اعرب واعلم من حيث ان الامر لم يحقق بالنسبة العرضية لاسم الله  
 لم يحقق المسيح بالنسبة السبع ان المتروك باعتبار ما هو مع هذا المقدار فالامر  
 المحقق حقيقة المسيح موجود في كل من الطول والعرض اذا اصبحت الثلث عرضا في العرض  
 وحركت الى القصاص مقدار المستقيم فالامر حيث يتحقق الجسم فلا معنى لان يقال  
 انه تحقق في طوله لا في عرضه مع حلول التحرك في كل من الطول والعرض فالحركة في  
 تمام المسافة التي حل فيها وانجز من ذلك استظهار هذا المعنى من عبارات صريح  
 في خلاف ما زعمه اقا المنفعة فان قوله عرضا يميز بقوله اصابع فالمعنى ان وضع الا  
 صاع من جهة عرض الطول فقوله والثلث معناه ان وضع الثلث من طرف العرض  
 اسيع فالنظر مقتضو على بيان مقدار الثلث المسيح وهو الاصح من حيث العرض حيث  
 ان المسيح يتقدر بتقدير الالة التي في الجملة مع ان اسبقية الثلث ليس باعتبار  
 ازدياد مقداره وتظهر من هذا الكلام ان عرضا في عبارة الشرايع التي ليس  
 الاجمال في الاصابع لا اتحاد السياق والهاصل ان الاصح والاصابع في مكان  
 العلماء على تنوعها في الروايات ولا اشكال في ان الروايات في مقام التقدير  
 بها ففي بعض الروايات التفرج بمقدار ثلث اصابع واحتمال اعتبار الخصوصية في  
 الالة اندفع بهذا البيان وانما ما في بعض الاحتمال من التقدير بموضع ثلث  
 اصابع فزعمه الذي ان في رواية اخرى خلاصه عن انه جبرية يحز من المسيح  
 على الواس موضع ثلث اصابع وكذا المقدار فان الاجزاء لا يصح اسناده لانه  
 ما ينطبق عليه المأمور به ويكون من مضاد يقدر الواس لا يتفق به امر وانما المأمور به  
 هو الفعل الخاص بالمسيح فوضع ان لم يكن مصدرا فالمراد تقدير المسيح به لا وجه للمعنى  
 من المسيح ما ياتي في موضع ثلث اصابع وهذه عبارة اخرى عن التقدير بالاصابع  
 وعلاظة صاحبنا من بعبارة المسيح في المقدار المسحوق فالامر اوضح ومن الغريب ان

تقدم اعتبارها لولا الاصح في عرض الواس عرض ثلث اصابع في طوله فانه جبر ان لا وجه له  
 فانك قد عرفت ان الاصابع في الروايات في مقام التقدير وليس هو الاصح في الروايات  
 في العرض وانما التقدير بعرض الاصابع معروجات او مصنوعات وعمل كل امر في مثل  
 عبارة الشرايع لا يقع هذا التوهم وما يشبهه والدليل على ذلك اسيع الروايات ودلالة  
 بعضها على وجوب الاتح من قوة كرواية بغير خلاص المتقدمة ولكن لا دلالة على  
 ارادة الاجزاء بالنسبة الى الامر التي بل يحتمل الاجزاء بالنسبة الى الاساع وانما  
 رواية زارة عن ابي جعفر المرزى بحزبها من مسح الواس في مسح مقدته قدس  
 هو ثلث اصابع ولا يلحق عنها تحارها فحيث ان يكون المراد ان ليس عليها القادح  
 فامر المسيح لم يقدر بهذا العهد فيجزي المستقيم ثلث اصابع وان لم يشتمل على هذه  
 الخصوصية قارة الشرايع يحتمل عود الاجزاء الى عدم القاء الحار والاولى لما رواه  
 الشيخ عن عبد الله بن الحسين بن زبدي عن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عن ابي  
 عبد الله عليه السلام قال لا تمسح المرزى بالواس كما مسح الرجال ان الميزا اذا اصبحت مسحت  
 راسها وتضع الحار عنها فاذا كان الظهر في العصر المضرب والعشاء مسح بياضها  
 انتهى وفيه ان مقداره رواية عبد الله ان القاء الحار انما هو للتوصل الى استيعاب الحار  
 كما هو مقتضى قوله مسحت راسها وادخل كلمة بياض في قاصدها من وجوب القوة  
 هذه الدلالة فان هذا التفصيل يكشف عن ان المقصود التفصيل من حيث يتبعها  
 الواس بالمسح والعدم مع ان دخول القاء الحار في كيفية المسح لا معنى له فاف  
 المسحوح وسره لا ربط له بالمسح ولا بغيره المسح فكون العرض اعتبارا  
 للمسح كما هو صريح قوله لا تمسح المرزى كما مسح الرجال يكشف عن ان العرض  
 استيعاب الواس بالمسح الموقوف على لقاء الحار فظهر ان القاء الحار ليس معنى  
 وراة اعتبار مقداره وكلمة فالاجزاء بمقدار ثلث اصابع وان كان مرجعه  
 الى عدم وجوب القاء الحار ان لا مرجع القاء الحار الى عدم الاجزاء بهذا  
 المقدار فهذا الحق مؤيد للاستدلال بما اقل الواجب فالحق في الجواب ما عرفت  
 من ان الاجزاء بالنسبة الى الامر لا يستجيبا بياضه احد حقيقة فله وجه ظهور  
 في انه اقل الواجب وظهور ذلك الصواب ما استشهدنا استجباب القاء الحار الالة  
 في صلوة الغداة والمغرب هذا لاجل القول في مقدار المسح وان الواجب انما  
 هو السعي ولكن تعيين الخاصية للمسح ودلالة الاخبار على تعيين المقدار

في المسح

تعيين



واختاره ما أحسنه من الناصية فبناء على أنها التي يجب تقديم فلا إشكال في أن يكون المقدم  
فإن كل جبر له ست جهات فاطلة في المقدم على ما يقابل الموضوع وحصر الجبر في أربع  
جهات باستبعاد الجاهلين من غير ضرب من التسامح في هذا الوجه ما من الضيق  
أن الناصية معنى للمقدم فإن كونه معناه لا نظما في عليه بالتقريب الذي عرفته لا  
لوضعه وأما كونها تعبر عن معنى الزعمين الذي هو أقل من خلافها في ذلك  
لا يمكن أن يكون الاختصاص من حيث الاستعمال لشيوع تعلق ما لا يدخل بالشعر بين  
الاحكام كالاعتدال بالناصية فإنه لا يستعملها إلا بواسطة الشعر وهذا بلغ من الظهور  
في خصوص التعلق على الشعر مثابة ثم كونها عبارة عن خصوصية الشعر قد وقع  
هذا التزم بعضهم فخذ الخاتمة في دخول الزعمين بحسب الأصل الناصية وعلى هذا  
فالناصية التي تعلق بها الحكم بناء على إضمار المقدم لا أنها وتدل على عبارة عما يقع  
الزعمين فكونها عبارة عن خصوصية ما بينها إنما هو في خصوص ما يتعلق باعتبارها لا  
شأن على الشعر كما لا حرج على ما عرفت أو أن هذا وإن أوجب نظرها إليه مع  
كون الموضوع هو المقدم من حيث هو فإنه على المراد إنما في هذا المقام المعنى الأصلي هو  
الربيع فإنه ليس بمفهوم ولا محال لكن ما بين الزعمين أظهر فذكر وصحة أن المسحوبة  
يحقق في حقايق متباعدة لا جامع بينهما من حيث الذات والحكم بالذات وإن يكون  
التعبير بالمتوسط مقام الإجمال فلا يمكن التمسك بالاطلاق والامتناع المقام كون ذلك  
لثبوت أن المقصود إنما هو المسحوبة بالذات لا لوجود أمر يثبت على الرأس فإن العنوان إنما هو  
بالمدار فإيه أنه من الغرض فما يستعمل فيه في الوجه واليد بالهلال في الرأس والوجهين  
بالسج وقصص ذلك أن مقتضى تعلق الحكم بالظهور من حيث هو الذي هو الظاهر من كونها  
موضوعا في القضية وإن كان هو السريان فالأصل الإطلاق فيما استلزم لعموم من حيث  
الاعتدال أن بعض المفاهيم لا يتعلق به الحكم من حيث هو هو لعدم تخصصه لا يتخصص  
بوجوب بينونة المعاني والجامع هو ليس ذاتيا لها كالحرف فإنه عبارة عن وقع في  
قبال الحرف وهذا في حله الظاهر والظهور عبارة عن الظهور فيكون قولك عرضة حنية أي ظهر  
في مرحلة المسكون عبارة عن المنع ومن هذا الباب ما يضاف بين الأولين فإن الأول لا يقع  
فإنه ليس كذلك لثبوت فمفعول من ذلك ما يضافه والاعتراض أن من هذا الباب هو  
مع التعدي بالقرن واضع وعلى التعدي معناه ألا يرد على الشخص في ذلك المكتبة فإنه يقع  
الاتقان والاتقان المعاني بالخط كما أن اتقان الطلب عبارة عن بلوغ مرتبة الحكم والاتقان

الاتقان أمر الكائنات قبل الألبان عبارة عن التقدير والاتقان أمر القرية عبارة عن الاتقان  
هتاف من شدة حلقها فتكون عبارة عن الخط وقد يكون عبارة عن التقدير كما في  
قوله نعم كتب عليكم القرآن وقد يكون عبارة عن الإيجاب كما في قوله نعم كتب عليكم الصيام ولا  
جامع بين هذه الحقايق كإثباتها جامع بين المنع والاطلاق من حيث الذات والحكم إذا  
تعلق بالحقايق التي تجمعها جهة عربية ليست مناط الحكم وعبر عن الموضوع بالذات  
على ذلك الجبر لكون المقام مقام الإجمال فلا يستفاد إلا إطلاق لعدم إخراج الموضوع كما  
فيما عرفت من موارد اشتغال الكتب فإن الخطأ في الاعتدال بالكتب لم يتعلق الحكم من  
حيث الاتقان وإنما يتعلق به من حيث الخط فلا يرجع فرق بين قولك كتب الكتاب  
وبين لا مخطئة فكذا الحقايق في ذلك هذا مقدر وهذه مكتوب فالكاتب ليس عنوانا وإنما  
عبر به لا نظما في عليه بقوله على الموضوع أو لعدم تعلق المفرد ببيان الموضوع فالحق  
يعبر عن روح الله ولكن الحكم المتعلق به ليس باعتبار هذا الوصف بل وكذا الحقايق  
التعبير عن روح الله أو كلمة أو كلمة والحاصل أن كل مفهوم من المفاهيم قد يكون موضوعا  
الحكم وقد يكون علامة منهية عليه بوجه من الوجوه فقد يقال إن قطع يد السارق قد  
يقال جاني السارق فالجاني لا يبدله بالسرق فالسارق ليس موضوعا له من حيث هو  
هو وإنما هذا الوصف يعبر عن الموضوع ولكن من المفاهيم ما هو كونه عالما أو  
دائما ومن هذا الباب المسحوبة فإنه قد يكون عبارة عن القرب في الأرض وقد  
يكون عبارة عن الذرع وقد يكون عبارة عن القطع فربما يكون مثلا كقوله قومه  
نعم قطعت مسجما بالسوق والاعتناق فإنه أمر راسخ على آخر وهو على آخر شيء  
فإن اثنين أن نغني الأمر من حيث هو ليس موضوعا للحكم فيقطع الإجماع  
للإجمال وكذلك الحال مع الاحتمال شيوع ذلك في مثل هذا المشهور وفي خصوص  
المقام الحكم متعلق بإبطال المسألة على الوجه الخصوص لا على الأمر مع أن الأمر  
في الروح مباشرة على وجه الاتفاق المحقق عنوان الله عنوان مستقر ومجتمعا  
قوله أن يكون هو التعبد المعبر في موضوع الحكم وحيث أن المسحوبة غالباً لا تعلق به  
الحكم من حيث هو هو فلا يمكن دفع اعتبارها باعتبار خصوصية المفرد في هذا المقام بالذات  
مكان الإجمال إنما اعتبار كون البشر من فضل ندوة الموضوع أو كونها في المعنى إلى غير  
ذلك من الأسماء التي لا توجب الاعتدال في الحقيقة بل إنما هي خصوصيات  
وفي حقيقة واحدة تدفع بالأصل عند الشدة فلا ناصية عن اعتبار كون المسحوبة على وجه



يحقق مع المسح فلا بد ان يكون قد سبق له الغسل وانما كونه ما ينبغي فلا يمكن اثباته وانما  
حيث ان المبنى ظاهر في تعيينه بالمشهور في افعاله فلا بد ان لا يمسح بالماء او بالطين او بالشيء  
الذي يندفع عنه الماء كونه باطلا لا لاصح بل لما كان في ذلك من الغسل في الغسل في الغسل  
ان اضافة المسح الى المبنى ليس على وجهين احدهما كونه مضافا فاذا اشغل عنها ان اضافة  
والنسبة اليها وان النسب اليها اشغلت اليها والاخر كونه مضافا من مضاف اليه وهو ان اضافة  
المسح اليها فانها بعد ان لا يخرج من الغسل اختصت بالبقاء في المبنى وهذا الصواب في  
هنا بالاشغال الى غير ما هو من المعلوم عدم اعتبار اضافة على وجه الثاني فيكون  
المقصود المسح في هذه المسئلة وان اشغلت الى غير ما هو في الاصل في هذا بيان ان يكون المراد  
المسح بالماء في هذه المسئلة وانما كونه مضافا من مضاف اليه من فضل زيادة الوضوء في هذا  
اعتبارا من سائر الاخبار واعتبارا بالجهتين فيكون قيل استعمال اللفظ في المعينين  
والتحقيق ان اضافة العهد فهو ان كان باعبار الاول الا ان المسئلة التي في كنفه  
من العهد والاخبار هي في زيادة هذا العهد فيستفاد منها ان كون المسح بالماء  
وكون المسئلة من فضل زيادة الوضوء وكون ذكر المبنى لا يقتضي بل باعتبار انما اظهر  
ما يستعان به في هذا في يدق بذكر المبنى في مقامها في بعض الروايات  
في بعضها ان الترتيب يجب الترتيب فيكون من الوضوء تلك عرفات واحدة  
لوجه واثنان للذين وعين وتسع ببله ميثاك ناصيتك وما في من ببله ميثاك  
ظهر جلت قد ملك المبنى وتمسك ببله ميثاك ظهر قد ملك المبنى وحيت  
الواجب عند اهل الخلاف الاستيناف فيكون ان مناقش بانه في مقام الترجيح لا  
ان غير محتمل فيها او على الوجه في المسئلة المعراج وكذا لا يله في الامر بالتدبير عند اهل  
بله الوضوء واجتمعا كونه لغزات المولات يدفعه السياق مع ان الجفاف  
من حيث هو ليس موجبا لغزات المولات على ما سيظهر انتم وهذا يظهر ان  
الامر بالاستيناف من جهة الترتيب فاذا قد عرف ان الواجب اصال ببله الوضوء  
على وجه خاص فلا بد من تأثر المسئلة في المسح فان مرجع الى العمل المكلف  
على ان يسلل راسه ورجليه مسحا فلا بد من كون المسئلة بحيث يتعدى الى المسح  
كما انه لا بد من جفا في المسح او الخلة في يديك انه بله فان المبلول لا يتبل ولا  
ينفع بوجه غلبته على وجهه به على العمل وليس مستند هذا الحكم التحفظ على كون  
المسح بزيادة الوضوء كالتدبير ومقتضى الروايات وان كان وجوب كون المسح

المسح كونه من المبنى الخ لا ان يمسح بالامر وما بين الترتيب عندنا ان لا يكون على الوجوب وانما  
تستفاد من الموارد الخاصة من الروايات كالتعميم بكون المسح من فضل زيادة الوضوء  
عن الاخبار الكثيرة وانما لم يثبت اعتبارا كونه مخصوصا بالمبنى مع الترتيب بل فيكون  
اعتبارا كونه بالاصابع او بالكف وترتيبها بل على لفظها لا يخرج ذلك من المصنوع  
وذلك هو لتبادر جنات في هذه المسئلة والحاصل انه يجب كونه بفضل زيادة الوضوء  
معه سواء كان في المبنى او في غيرهما من الوضوء من غير ترتيبها بل على لفظها لا يخرج ذلك من المصنوع  
والحاجب من سائر الاخبار والعينين مع الاحتياط كما هو صريح الاخبار وذكر المواضع  
المذكورة انما هو ليقا والندوة في الشعر بعد جفاف الوضوء بمقتضى الطبيعة لا  
لاختصاصها بذلك وكيف كان لعدم وجوب زيادة الوضوء مع الترتيب فيكون  
المسح ببله مخصوصا بل دليل قطعي على عدم وجوبه مع الامكان وقع عدم قيامه  
الجديد فان الترتيب لم يثبت في الترتيب والاصل عدمه فناخذ بالاطلاق وتوضيح  
ذلك ان الترتيب قد يكون شديدا بمعنى انه بحيث لا ينفك الترتيب بالترتيب مع الترتيب  
العمل بالماء المطلق فلا بد من هذه المسئلة كما لا يستقبل في الصلوة والقيام  
والطهارة المائية او غير ذلك من الاجزاء والشرائط التي لا يوجب تقديرها سق  
التكليف وحيت ان المسئلة شدة التقيد وضعف دفع الشك في دفع احتمال الشك  
بالاصل لا بد من دفع احتمال اصل التقيد به والتفصيل في الاصول والاشكال في  
المطلوب انما هو استعمال الماء على الوجه المصحح اي بالمسح فلا مجال لتدبيره  
كفائه بالمسح الترتيب عند تقديرها بالمسح معتمدا على تقويم وجوبه بصل الى الترتيب  
المحل من غير مسح وجهه برفع ظهوره لا اهتمام به من الاقتصار عليه في الآية  
الشرعية وغيرها من الادلة حتى تقوم ان كونه بالمسح في نفسه وان الاصل كما كان  
ان يدفع بالاصل لا الادلة التي اظهرت الدلالة عليه ويجوز ان هذا المذهب من غير  
كراهة لضعف مستند عدم الجواز وعدم التسامح ولا بد من عدم صدور ذلك  
في الوضوءات المائية على الوجهية بل يظهر من وجهي حجة ولا ينافي الغلظة  
الذي ثبتت من الادلة عدم جواز غسله او ما عدم الجواز فلا توضيح  
ذلك ان الغلظة عبارة عن استئثار الماء على الشيء معتمدا او اجازة عليه خاصة  
والمسح عبارة عن امر ارشئ على آخر فيما يتاين فلا ينافي لا يصدق احدهما  
على الآخر ولا مانع من اجتماعهما معا والذي ثبت بالادلة انما هو وجوب



وجوب الفعل في الوجه واليد من سواهما بالاسم لا والغائب ان بالاسم في  
 وهذا عن بعض عن النوضه بالاسم وقد ورد الامر بفعل الوجه واليد في  
 في بعض الروايات ففي قريب الاستناد عن احمد بن محمد بن محمد عن ابن محبوب عن  
 جريال قال قلت لابي الحسن بن موسى كذا تضاء للصلوة فقال لا تتحقق في الوضوء  
 ولا تكلم وجهك نظرا ولكن اغسل من اعلى وجهك الى اسفله بالياء مسحاً  
 فاسم الماء على ذراعك وراسك وقدمك وكذا اميت باليد ان ايضا الماء  
 الى راس واليد الى باطن ان يكون مسحاً ولو لا الدليل على عدم وجوب الفعل  
 لقلنا به اي لزمنا بوجوب الفعل مسحاً وغائبه ما ثبت عدم وجوبه والاكتفاء  
 باليد والشدادة ثم لا يجوز الاكتفاء بالفعل بل لا يجوز الاكتفاء به بقصد انما هو  
 وتقال بالاسم والفعل انما هو في هذه المرحلة فان الامر ان يكون الواجب  
 هو لا قل كما هو ذهبا والثاني كما هو من ذهب فاما لعل البيت فانه لا انما  
 متقابلة بالذات وهذا البعض صريح صحيح زرارة قال قال له لو انك تضاء  
 ففعلت مسح الوجهين غسلت ثم اضربت باذن ذلك من المروءة لم يكن بوضوء وعين  
 بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن اسأله عن المسح على القدمين فقال النوض بالمسح  
 ومن غسل فلا بأس وجب مسح ظاهر القدمين بقرص الكتاب حيثاء وصل بالرجلين  
 ولا يجوز متعلق بفعل غيب فعل اخر لا دخل له بذلك الفعل اقرب الى يجوز انما  
 اقل زيدا واكرم عمروا او خالداً مع كون المقصود قتل خالد او قتل فلان فنداء  
 وطلقت فاطمة ولي مع كون المقصود تزويج علي هذا اشار اليه بالقرعة بقوله ثم  
 الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال نعم وارجلكم الى الكعبين ففرقت  
 ان المسح على بعضهما والحاصل ان الاعتراض بمثل لا يجوز خصوصاً مع قرينة المقتضية  
 بقوله لا جعفر ثم كونه بالجواز لو كان جائزاً ففسد في الفعل بالعطف بجزءه  
 وقوله الضم على تقدير صحتها يجوز ان يكون على الفعل ومنه الجمع بين القولين  
 ثانياً نعم ذلك مع ان قرينة النص لا تدل على اجتهاد من جماعة ولا جهة في قولهم  
 فكون الزكوات متواترة عن النبي ثم ناسخ عن عدم الجزاء بالقرعة وكذا في  
 قول القرآن على سبعه احراف وضمه معاً مع انه يحتمل معنى كثيرة مذكورة في الاقطار  
 وهذا وجه فاسد قال الزراري في حقه الغيب اخذت الناس من مسح الرجلين  
 وفي غسلها فقال القفال في تفسيره عن ابن عباس واسم من مالكي وعكس ثم قال

اوله

والشعر واما جعل يدين على اليدين ان الواجب فيها المسح وهو ذهب الامامية  
 من الشيعة قال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضها الفعل وقالوا واداءها  
 يجب الجمع بينهما وهو قول الناصريين من المذاهب الاربعة وقال الحسن البصري  
 حرس الطريق المكلف بخبر بين المسح والفعل محتمل من قال بوجوب المسح بن علي بن  
 المشهورين في قوله نعم وارجلكم فقرأ ابن كثير ونحوه ابو عمر وعاصم في رواية لا يمكن  
 بالجزء في الفعل كون الارجل معطوفة على الرؤوس فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في  
 الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله ضرب عرج وقوله كسر  
 اناس في الجوار مرسل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود  
 في اللحن الذي قيل لاجل الضرورة في الشعر وكلام نعم بحسب ترجمه هذه قايما  
 ان الكسر انما يصار اليه حيث يصل الامن من الالتباس كما في قوله ضرب عرج فان من  
 لم يعلم بالضرورة ان الخبز لا يكون بدون حرف العطف واما حرف العطف  
 فلم يشك به العرب واما القرأة بالانصب فقالوا انها الية ترجع الى المسح وذلك لان قول  
 نعم واسمى بركم فركم في فعل النصب ولكنهما جورة بالباء فاذا عطفت الارجل  
 على الرؤوس جاز في الارجل النص عطفاً على محل الرؤوس بالجر عطفاً على الظاهر وهذا  
 مشهور النحاة فانه ثبت هذا فتقول ظهوره بجواز ان يكون عامل النصب في قوله نعم  
 هو قوله واسمى بركم فركم ويجوز ان يكون هو قوله واسمى الكى العاطفين اذا  
 اجتمعا على معول واحد كان ليجال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل النصب  
 في قوله وارجلكم هو قوله واسمى فثبت ان قرأته وارجلكم نصب لقدم توجب المسح  
 فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ثم قال ولا يجوز دفع ذلك  
 بالاضمار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القرآن خبر الواحد لا يجوز واعلم  
 انه لا يمكن الجواب عن هذا الامن وجهي الاول ان الاجزاء الكثيرة وردت بالحق  
 الفعل والفعل شتم على المسح ولا يقتضى فكان الفعل اقرب الى الاحتياط  
 فيجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان فعل الرجل يقوم مقام مسحها  
 وثاني ان من في الرجلين محدود الى الكعبين والتقدير انما جاء في الفعل الا في  
 المسح انتهى ولا يخفى ما في الجوابين من الوجهين اما الاول فلو ان القائل بالفعل في  
 بوقوعه مسحاً بل انما يوجب نعم وليس من توازم الفعل بالضرورة بل شاع ترجمه

م وقوله نافع وابن عامر وعاصم  
 في رواية حفص عنه بالنصب  
 فتقول اما القرأة بالجرح



ينجم واستحالة اجتماعهما نعم يمكن الجمع بين الالزام بالانتماء وجوب الجمع والتجوز  
فإن التعارض بين الالزام هو باعتبار احراز وحدة التكليف ولا دليل  
عليها فالمسح ثبت بالادلة وكثير من الروايات والعقل الباقى ثبت بروايات اخرى  
هذا منقول داود وناظر الحق والحسن ومحمد بن جرير واما الجواب الثاني في  
فوائد ضرورة ان التعدي ليس من خواص الفعل وانما هو من خواص  
في خصوص اليد من امر وقع في الدين حيث كان موضوعه الذرع من التعدي  
بله فحينئذ حيث كان موضوع المسح ظهور القدم الموصولة بالساق بالعلم المستحق  
بالكعب على ما سيظهر انتم نعم فلا بد من بيان ذلك كونه المستحق التعدي الحكم  
فكل حكم دائر في موضوعه سواء كان غرضاً او مفعلاً او غيرهما سواء كان خالياً  
او انشائياً او عقلياً او عريضاً واي علاقه بين الفعل والتعدي واي مفعلاً  
مناظر بين المسح والتعدي فهل يؤم ذلك مسك ان موضوع المسح مع ان  
تخصص من أعضاء الرجل لا يجوز له التعرض له استناداً الى ان التعدي انما جاء  
في الفعل واي مفعلاً لقول وهو في التعدي في الفعل دون المسح مع ان يؤم  
يجوز المسح لما حكاه في انما الكلام في دلالة الآية على التعدي في المسح وكيف  
يمكن الاستناد في عدم دلالة التعدي الى عدم دليل عليه فهل يؤم ذلك الآية على  
ما يوافقها على الحكم متوقف دلالتها على نفسها والحاصل ان الاستناد في عدم  
كون الكعبين غاية للمسح الى ان التعدي انما جاء في الفعل من الخرافات قال القضاة  
في تفسيره ارجلهم الى الكعبين نصبه فافهم وابن عابد الكفا وحققه وبقرب  
عطفاً على وجهه ويؤيده السمة الشائعة وعمل الصالحين وقد اقره الآتي في  
التعدي في الفعل ان المسح لا يجد انتم وهذا الكلام صحيح فان كون المسح لا يجد  
صرف ولا دليل عليه بل لا شبهة في ضاده فان كان الغرض ان هذا الحكم في  
غير صالح للتعدي فواضح ان ضاده لا شك انه تابع لنظر الحكم وان كان غير  
ان في الشريعة كذلك فهو رجم بالغيب بل لا شك ان له محذوراً في الجملة على تقدير  
تعلقه بالارجل ضرورة عدم وجوب استيعاب الرجلين بالمسح فالتعدي  
معلوم وانما الكلام في ان الحكم هو الفعل او المسح والخلاف المراد بالكعبين  
لا ينافي الاتفاق على التعدي وكون الآية نصاً في ذلك قد عرفت ان التعدي  
في الفعل انما هو لبيان الموضوع فالتعدي اولاً لا موضوعه وتبعه الحكم وفصل هذا

هذا التعدي واجب في كل حال ضرورة انه ان كل حكم دائر موضوعه فثبت للمسح  
كثير من الاحكام يتحد لأخيه فافهم وحيث كان عطف الرجل على يديه لا يسبيل  
الاثبات على تقدير صحة الفتح بعضهم الى انهم بان المراد بالمسح هو الفعل وحده  
انه قال المسح خفيفا الفعل فقد قالوا امتصحت المسحوة وفيه ان الفعل لا يشمل  
على امره شيء على المصير لا سيما والخفة لا تجب التحيز بالمسح من الفعل ويخرج  
انما يقال الموضوع لا شتما له على المسح فالباقى على الوجه واليد مع انه استحال في  
اللفظ في معنيين وقال لا يشرع في مسح على الرأس في اللفظ مقتضى عدمه في  
المسح كقولهم علمتها بتأ وماز يابداً وفيه ان جمع بين الشا قضيض صريح وبانه  
لا معنى للفظ لا التبرك في الحكم وانما في الشعر ليس كانه حيث ان جملة  
متألفه حذف منها الفعل فتعبد على القرينة هذه جملة القول في ان  
الواجب هو المسح لا الغسل بمقتضى الآية واما الروايات فهي كثيرة جداً واما ما  
يراهل الخلاف من الاجراء على تقدير صحة لا يدل الا على الفعل واما عدم  
فلا وقد عرفت عدم المناقاة بل يظهر من بعض اخبارهم ان الفعل صدر عن الحق  
فهم مستقلاً لانه كان من وضوئه وكيف كان فهذا الحكم مما لا ريب فيه عندنا كما  
اختصاص ظاهر لعدم المسح صريحاً بل انما على نصوصات البسيطة صريحاً بل ان  
فهذا الحكم انهم لا يرب فيه عندنا ما ورد على خلافه فاما ما وردت من قوله  
و يبدوا من رؤوس الاصابع وسوى الى الكعبين وحيث ان المسح مفعلاً بالكعبين  
فيجب الاستيعاب اى استيعاب ظهر القدم بالمسح طولاً لما سيظهر انتم نعم من  
ان الكعب واقع في المفصل بين القدم والساق وما يترجم من ان الغاية للمسح  
لا المسح بمعنى ان المسح لا يكون في هذا المقدار وان ظهر القدم لا المسح واما  
وجوب استيعاب ظهر القدم فلا يترجم عليه بل انما هي نتيجة كون الغاية للمسح في  
بان الى ان قوله نعم متعلق بالمسح فاحرف انتم لئلا حطه حال الفعل حيث انه من  
متعلقاته ولا يسبيل الى الالتزام بان قوله نعم الى الكعبين طرف مستقر ولا يجب الا  
استيعاب عرضاً حيث ان قوله بان على المعطوف بنفسه الحكم وحيث ان الحكم في  
محدود من حيث الطول فيحصر التعدي في العرض واليأسار الباقى في صفة  
ازالة المقدرة ونفس الصفة صريحة في ذلك سؤالاً وجواباً يظهر هذا  
من غيرها من الروايات وتكون هذا البعض محدوداً بشدة اصابعه او بالكعبين



شأنه إلا سباً فان لا مرعاً فالسب حقيقة في الوجوب ولا التفرق في الترتيب  
رواية عبد الأعلى في اجنبية من هذا المقام فان قوله سمع عليه الصبر في اصبح الى  
صعب لا المارة لتذكر الصبر فالمعنى ان السمع على الاصبح نفس من جهة الخرج والاعلى  
الجبروتين وادعوى والتقدير حيث ان وجوب النقل كان مفروضاً عند السائل  
ومع تقدير حكمه بالاكتمال بالسمع او بالمرارة حيث يتبع بالمرور مرتبة  
يتميز من الاصبح فتكون كالحل للعضو العليم بالعيان فهذا الاعتبار صلاصح على  
الاصبح وان وقع على المرة والحاصل على هذا ان استيعاب القدم بالمفصل  
يجب مع الامكان ومع العدم فيكون سمح الاصبح الذي على المرة كما يجب على  
الحقين وحيث ان الموضوع للعلم ظهر التقدم والغاية تحديده فلهذا شك في الغاية  
من حيث الدخول والخرج فان كان من الكعب قاعاً على القدم سمح وما وقع تحت  
عظم الساق فلا سمح والاصل والحاصل ان الكعب على ما يظهر ثم وقع  
في المفصل بين الساق والقدم وحيث نبت وجوب اتصال السمع الى المفصل فلا شك  
في البحث عن حكم الكعب مع عدم ظهوره للمس وأما القدم فهي مس كعباً من حيث  
انها كلك ولو قلنا بأنها من حيث هي غاية حكمنا بدخولها في حكم لدخولها في الموضوع  
وكون المسح من الكعب اليه كافي بعض الروايات لا ينافي الالتزام بالخرج فان الاستدلال  
كالاشهاد في دخوله اذا كان من جنسها بعده وخرجه اذا خرج وما في خبر الامم  
من التحداه بما بين الكعبين الى رؤوس الاصابع لم يلائم قوتاً على خروج وقد انظر اليه  
في المعبر فان كون موضوع الحكم بين شئ لا معنى له الا بخرج ذلك الشئ لاني الشئ بين  
بين نفسه واما اطراف الاصابع فهو غاية تدخل لدخولها في المعنى ولهذا قال عليه  
السلام ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع ولم يقل وبين اطراف الاصابع وتو  
قال كذلك لاستغنائه وجوب سمح اطراف الاصابع اليه ومن العرب المتأخرين  
في هذا الاستدلال بأنه قد يكون مستقلاً فيما يصل فيه لمبد القول له عند ما بين  
الخشرة فانه يلزم دخول الواحد قطعاً فان المور لم يفرق بين وقوع شئ بين  
وقد د امر بين امرين واطراف الشبهة وان خرجت عن الشبهة الا ان الشبهة  
متعلقة بها كما علم فان خروج المعامل عن العلم لا ينافي في قوته عليه واستحال تحقيقه  
فقد د امر بين امور لا معنى له الا ان كل محتمل واما تحقق شئ بين شئين في  
بينهما فلا معنى له الا بخرجه عنهما فهذا يستلزم الخروج لدخول المفروض في النظر

في النظر فان الشئ لا يكون طرفاً لنفسه وهذا الى الكعب عطفان واقعان في ملبس  
واطلا في الكعب على عظم الساق كما في مشهوره وانما يسميان عند العرب القطبين  
وانه هو بين الخريين فان احداً ليس له الخواصر اطلاق الكعب على القطب مع ان قوله  
اللفظي وكذا الكعبين به لم يطلن عليها في جاهلية ولا اسلام ولا في زمان  
الضوء ولا خبره وانما هو عطف معروف على الشعار وانما ما في كذا للفقهاء  
فانما يكشف عن استعمال اللفظ فيها وهو ما لا يرب فيه وانما الثاني في النبات انهم  
وهو جبروتان وادعوى ليل عليه السلام خلافة في الذكر من احسن ما ورد في ذلك ما  
ذكره ابو جعفر الرازي في كتاب فاش الجهره قال الضيف الناس في الكعب فاجزى ابو جعفر  
عن الاصبح انه الثاني من اسفل الساق عن عيني واما واخرى في سلك عن الزا  
قال هو في وسط الرجل وقال هكذا رجل قال ابو العباس فهذا الذي يعنيه الاصبح الكعب  
هو عند العرب البصر الذي تشهدوا به انفسهم ما حكم به فعلة من محمد بن الرضا  
من ان العرب لا يسمون اصبع الاصبح كعباً وانما هو عند العرب البصر الذي يرب  
السمية الى الاصبح وخصه بها قال بعد العبارة المتقدمة قالوا اجزى سلم عن الزا  
عن الكعب قال فعد محمد بن علي بن الحسين في مجلس كان له وقال هذا الكعب قال  
فقال لو هكذا فقال ليس هو هكذا ولكن هكذا او هكذا الوسط رجل فقالوا ان الناس  
يقولون هكذا فقال لا هذا قول الخاصة وذلك قول العامة فانظر كيف اجزى الكعب  
عن فعل الدائرة معتد عليه هو صريح في تحفة العار في اطلاق الكعب على  
البصر وان الخاصة من العرب انهم لا يطلقون الكعب عليها بل انما العظم البصري  
بالكعب عندهم في وسط الرجل من المعالم ان هذا ليس بيان الحكم الشرعي وانما هو تخصيص  
المستعمل باللفظ والا فلا معنى لكون قول العار فان لم يدعوا الناس والسواد الذين لا  
يتميزون الغلط من الصريح وظهر ان هذا الغلط لم يشبه امر الاعلى الاصبح او ولا  
وتعريفه بالاطراف ان هذا نسبة الى الاصبح اي فاسدة قال الزا في ذهب جبروت الفقهاء  
ان الكعبين عبارة عن العظمين الذي يباين من جاني الساق وقالت الامامية وحمل  
من ذهب الى وجوب مسح ان الكعبين وعن عظم مستدير مثل كعب الفقهاء والغيم  
موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الشفا والقدم وهو قول الجمهور الحسن  
وكان الاصبح يحتمل هذا القول ويقول ان الطرفان النباتان يسميان الخريين هكذا  
رواه القائل في تفسيره انهم يسمون راية الفعالي في تفسيره ان الاصبح اي صلب يكون طارقي



الكعب على المنح غلط وبعده عن ميسرة عن أبي جعفر قال الا احكى لكم وضوء راحة  
قدمي ثم اخذ لنا من الماء الى ان قال ثم مسح راسه وقد به ثم وضع يده على ظهره  
ثم قال هذا هو الكعب الى ايامه الى اسفل الوترية ثم قال ان هذا هو الطبق في هذه الرواية  
ابصر حجة وان اطلق الكعب على المنح غلط وانما السجدة عند العرب الطنوب وعن  
ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن الخطاب عن زبارة وبكر بن اسد اباجع عن  
وصود رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل بيوتهم فخرجوا فخرجوا فخرجوا فخرجوا  
على وجه فعلها وجره فخرج على السيرة فخرج على السيرة فخرج على السيرة فخرج  
بهذا راحة من المرفق الى الكف لا يرد ها المرفق ثم عكس كذا انتهى فخرج راحة المرفق  
السيرة من المرفق وضع بها مثل ما صنع بالهبة ثم مسح راسه وقد به سبل كذا  
بما سجد احد يد ثم قال ولا يدخل اصابعه تحت الشراك قال ثم قال ان الشراك  
بأصابعها الذين امنوا اذ قم الصلوة فاحسوا وجوهكم ما بينكم فليس له ان يدع شيا  
من وجهه الا غسله وامر بصل اليد المرفقين فليس له ان يدع من يدا المرفقين  
الا غسل لهما ان الله يقول فاحسوا وجوهكم وايديكم الى المرفقين ثم قال واصبروا  
وارجلكم الى الكعبين فذا صبر على من راسه او شئ من قدميه صابرين الكعبين فذا صبر  
من راسه او شئ من قدميه صابرين الكعبين الى اطر فالاصابع فقد اجرت فقلت انما  
لكعبا قال هيبة للنصر دون عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فقدنا اصابعه  
فالغزة الواحدة تجزي الوجه عرفت قال نعم اذا بالغت فيها والسان ناسبان  
على ذلك كله وحيت ان هذه الرواية الشريفة صالحة على قول كثيرة تركت ذكرها  
وهي لغة صريحة في ان الطنبية عظم الساق والكعب خارج عنه فاطلاقه عليها  
واشتباهه في هذا المعنى ما رواه ميسرة عن أبي جعفر انه وصف الكعب في قوله  
فان هذا عين ما رواه الكعب عنه ومعنى وصفه عله وتعين الكعب في قوله  
فليس عظم الساق والحاصل ان الاشكال في ان الكعب معناه وصفه واستي  
الاول من جميع انه يرتفع من الشئ وان كل ما على الارض هو كعب فهو غلط بل  
الجامع بين التوارد الذي لطر والاستعمال باعتبار ويدور مائة هو الاسفل  
سبحي آخر او المبدأ لذلك الصلة له ومن هذا الباب كعوب القناة فان الاسفل  
الابنوة باعتبار وصله باخر به كعبا ومنه انهم مفاصل العظام فان شئ واحد  
من العظام متصل بالآخر في جميع المفاصل ومن هذا الباب الكعب في حيث لا يمس

ليس له اسفل معد للوضع والي من جهة خاصة بالهبة من جهة الاربعة واطلاقه على  
مطلق المربع شاع في هذا المعنى على تقدير صحة ومن المعلوم ان كعبا على الارض لا يمس  
كعبا ترى ان الشئ او الجبل او النمل كعب عند العرب كلام كلامه كلامه كلامه كلامه  
الابنوة السجدة وذلك لانه في هذا الحال لا يتوقف شئ من كعبه على كعبه بل على  
فان لهذا العظم شقا خاصا وثيب السجدة او السجدة الى الحركة وذلك العظم  
في السجدة وفي بين السجدة والشئ الثابت في الكعب الاسمي وبين العله والارتقاء  
الاختصاص عن حقيقة الكعب راسا واصا الثاني والعظم المعروف الذي يلعب به  
في اليد يسمى بهذا الاسم والتسمية ثابتة باقية الى زماننا هذا على سائر المسماة  
والثاني هو لصل اسفل العظم باحد واسطة وحيث انه المقوم للا يقال صار كانه  
لكعب هذا محجب الاصل والاشارة اسم لهذا العظم حقيقة فينا تقابل بالقبلة ولا  
اشكال في ان هذا العظم متوصف بصفات بوصف احد هما الشئ الخا الذي  
تبارك به عن غيره حتى ان كعبا تحقق فيه هذا المعنى من التوليع اطلاقا والعلة  
والاخر كونه لا يصل احد العظمين بالآخر من مقارنته انه واقع في اسفل  
واصل القدم لا يصل اليه العظام كاهو المعلوم بالمشاهدة والعيان وجميع ما  
ذكرنا فيها للاختلاف في الاشكال في ان العظم المخصوص يسمى بهذا الاسم وان لم  
وتشوا انه واقع في ملتقى العظمين الساق والقدم وانما النزاع في ان الذي  
لهذا الاسم بعد التماس على ان متصف بالادى فلو عرفت هو المسمى الذي هو  
الساق عن الطرفين او ان ذلك العظم المخصوص الواقع في ظهر القدم تحت عظم  
الساق الواقع على عقبه لا يخفى ان هذا السجدة لها في التسمية وانما هو اختلاف  
في تشخيص المسمى والجميع في هذا المقام ليس لها وانما هي فان تشخيص سائر  
ما لا معنى للصوم في ان هذا السجدة او العظم في هذا المعنى لفظ الماء او  
سان مثلا لا يرتفع الاشتباه في المصداق ان لم يكن مستندا الى ان في الصدق  
انما شئ من اجمال المفهوم بمرجعة اهل اللسان وحذاق اللغة مع انه لم يسم  
لهذا النزاع البتة بعد التماس على اطلاق اللفظ على كل من العظمين فان الاول  
باقيا الى الان والذي يظهر من ذهب الحان الكعب هو المنع من ان عظم الواقع في  
المفصل منسوب الى الكعب اسم لعظم تصدق وطا في خصوصية من الواقع في ملتقى  
العظمين والاشكال على السجدة وانما مفاصل الساق ومع ذلك لم يسم له المسمى



انه من عظم الساق فوق الصفاق الكعب العظم الناشر عند ملتقى الساق والقدم وانكرا  
لا يصح قول الناس ان في ظهر القدم وكعب اربع النواشر في طرف القابيب انتهى ونظروا  
منه ان يكون السمي بهذا الاسم عظم الناشر عند ملتقى الساق والقدم اهزوج عنه  
وان الناس قاطبة على انه في ظهر القدم وان الاصح بعد تسليم كون الكعب صفا  
بالوصف المحض هو ان الناس في قوله في ظهر القدم قالوا ليس انما في المخرج في ملتقى  
العصوين مع ان من الجواهر ان احز الساق لا عظم مغايرة واحصى حلقه مع القدم  
الساق واقع على العقب والواقع في الملتقى انما هو ذلك العظم الواقع تحت فاه من تحت  
بلك في العقب من فوقه وكيف يتوهم ان الجبين تحت وان الشئ واقع بين ملتقى  
مع غيره فهذا لفظ لا يصدر عن له في مسكروستهم ان المراد في سبب ان يكون  
في ظهر القدم وانما ازرجه من اعتبار النشوء في كعب اربعه هو انهم فاسد حيث  
ان العلوم ان ما بين الاجنبيين كعب وان لم يثل على النشوء وهذا انما يثب  
غلط الاصح على تقدير صدق النسبة حيث ان اضافة المخرج الاسمي والنشوء  
النشوء امر مسلم مفوض عنه فمن ان له دخلا في المخرج الوضعي ونهاية بين الاثر  
الكعب العظمان السابقان عند مفصل الساق والقدم عن الجبين وذهب  
قوم الى انهما العظمان الزان في ظهر القدم وهو مذهب السبعة ومنه تولي  
بن الحارث رايت القتيبي يوم ندين على فرايت الكعب في وسط القدم التي  
قال وفي حديث قبل لا يزل كعبك عاليا وهو دعاء لها بالشرف والعلو والاصل  
فيه كعب لقناة وهو ابوابها وما بين كل عقدتين منها كعب وكل شئ على  
وارتفع هو كعب انتهى وهو كما ترى جمع بين المتنافيين كون الكعب عند مفصل  
الساق والقدم الذي هو معلوم مسل وكونه من الجبين اي الطنوبتين فانها  
ليسا بهذه المثابة بالضرورة وهذا هو الذي صنعه الاصح على ما في الصفاق  
ويظهر مما حكاه عن يحيى بن الحرث ان كون الكعب هاراه في ظهر القدم مما لا ريب  
فيه وانما اشتبه الامر حيث انه مستور على الناس فكل من راي ما راه لم يزل  
فانه ههنا ان الطنوبتين وانما ازرجه من ان كعب لقناة هو ابوابها في  
الفناء بل انما بين الاجنبيين ومن هذا الباب توهم ان كل ما على وارفع في  
في كعب بل هذا اظهر فانه لا عدم الايراد بالضرورة ولما عرى انه يتوهم  
ما راه هو كعبا او يكذبه في مقالتهم واجباره اما الاول فلا سبيل اليه فانما

عالية ما عند الخلف بانه لكونه مستورا ليس مراد في الآية الشريفة لان ذلك العظم لا يقع  
لهذا الاسم وانما الثاني فيظهر ان صدق ذلك من الجواهر ان ما عرّفه الناس في  
وكيف يتوهم ان العظم الواقع في الملتقى عن الجبين مع انه ليس بصدق الآية وانما هو في مقام  
بيان معنى الكلمة والمصباح الميز للفتوى والكعبين من الانسان اختلفت في انما العظام  
عن الجبين العلة والاصح وجامعة هو العظم الناشر عند ملتقى الساق فيكون لكل قدم كعب  
عن يمينها ويسرها وقصر هذا الاخرى وغيره وقال ابن العربي وجامعة الكعب هو  
المفصل بين الساق والقدم والمجمع كعب وكعب الكعب قال الاخرى الكعبان السابقان  
في صفة الساق القدم عن تحت القدم ويسرها وذهب السبعة الى ان الكعب في ظهر القدم وكون  
انما الكعب لا يصح وقوعه والكعب من الضمة لا يثبت بين العقدتين انتهى والظاهر ان  
الرجل لا يشعر بان يقول كما يظهر من نصب السبعة وراى فيه الجمع الى انما الكعب  
هو العظم الناشر عند ملتقى الساقين فان استحال كل قدم على كعبين لا يفرق عن كون الكعب  
عند ملتقى الساق والقدم بل كما الواجب عليه ان يقول الكعب هو الناشر الواقع في  
ملتقى عند المجمع وزعم الاصح ان الجبين والكون في ظهر القدم مع ان الضمير في  
عن جبين الساق وعن تحت القدم ويسرها لا يصح لكون الضمير في المقدم هو رايها  
الساق الواقع على القدم وانما ما جعل مقابلة لهذا القول من ان المفصل لا يقع في  
كل مفصل من مفصل العظام كعب ولا اختص لمفصل المفصل بالسمية من حيث انه  
يفصل ومن يقول ان الجبين والعظم الواقع في الملتقى لا يتوهم تسمية الفصل كعبا فهذا ليس  
قولا في هذه المسئلة فان التسمية تخص بها المعنى الاسمي ثم قوله قال الاخرى يحدده  
ايها الامر لا معنى له لان هذا هو الذي نسب الى تخرج الاخرى منه وهذا القول  
احتما وانكره انما الكعبا لا يصح بعد ما قال وذهب السبعة فان هذا هو الذي  
حكاه عنه اولاد ومع ان المسئلة ليست لغوية على ما عرفت فغسلة لا تكا بالي  
لا تملك كعب واضح كما لا يخفى على السمع وليس هذا بالي من قول الكعب من نصب  
الاجنبيين بين العقدتين ضرورة ان الكعب ما بين الاجنبيين لانفس الاجنبيين  
باعتبار كونها بين العقدتين وفي الكعب كل مفصل للعظام والعظم  
الناشر فوق القدم والناشر ان من جانبها كعب وكعب والذي يجب  
به الى ان قال وما بين الاجنبيين من الضمة انتهى وهذا انما غلط حيث انما  
يلعب به انما هو من جمل ذلك العظم الناشر فوق القدم وهو العظم المستور



الموجود في رجل جميع الجبل نالت فليس لنا من الموجود هناك الا ذلك العلم  
ولا ياتي في هذا اختصاص بعضا صنفه باللعيب لان جميع في اطلاق اللفظ  
سواء واللفظ متواطع في الصلح للعب لا يدخل في كونه كذا قطعاً فكل من كان  
الذي فوق القدم فتردد في ذلك العظم فعدله معين غلط واضح بل انما هو في بين  
المتناهي والهاصل ان وظيفة على ذلك اللغة انما هو بيان المفهوم وتوضيح المحرك  
عن وظيفة وكل من زعم انه في الحامين كالا صمى حكمه براه القاسم ذلك التعبد  
في ظهر القدم تعيين لصل المستوي وشي من الخصص لا يدخل في معنى اللفظ وكذا  
معينين خلا في الفقرة والجواب تعيين ما ينطبق على هذا المفهوم المبين انما يحتاج  
اليه المكلف لمعرفة تكليفه حيث انه موضوع صرف فالجهد والمقدور سواء واما ما  
فكرنا احبنا عنه واضح ونظيره عدم اهتمامنا في كعب القساء وانما لا بد من  
الا بنو بين وخرج بان ما بين الانبوين اي الحاصل لا تنسها كما توهم ابن الاثير  
والغياضي وهذا المذهب ان الكعب العقدة بين الانبوين في القصب وهذا  
وان كان احسن من قولنا انما نفس الانبوين الا ان العقدة التي تسمى  
الكعب بل ما بين الانبوين كعب وان شئت على عقد واما الحق لهذا المفهوم  
وصل استغناء في باخر وفي اضاف الجاهلين في انهم الى العزم دلالة على التام  
على ان الكعب لا يحل في القدم وقد قوم من توهم انه الضبوب مع هذا التزم  
في القرباب تساهل على ان الكعب القدم وذهابهم الى ان الضبوب الذي  
هو في الساق يمتد ويسير ولا يخفى ان كلا من توصيف الضبوبين بالتسوي  
وعدم بالنسبة الى ما يلعب به ليس على ما ينبغي في ان التوسم يظهر خروصا  
يلعب به وليس متحققا في المنع وانما الذي فيه خروج وطول وخبثه وعن  
اي سبب ان الكعب هو الذي في اصل القدم يمتد الى الساق بمنزلة كعب القساء  
هذا صريح في انه مغاير لعظم الساق وانما هو واقع في اصل القدم والساق  
اليه وهو عبارة عنها وعن الاربعة في معرفة كعب الرجل المعظم الذي عند  
ملئق القدم والساق انتهى وهذا صريح ايضا في ان عظم الساق وانما  
في ملئق القدم ومن المعلوم ان الضبوب ليست على هذا المنوال وانما قاله كل واحد  
العقدتين من القصب والربح في كعب شبيهة ما لكعب العقدة الفصل بين العقدتين  
كفصل الكعب بين الساق والقدم انتهى وهذا ايضا غلط واما بعد فليبين

٢ اخرى

ما بينه وبين قول اخيرة من ان العقدة بين الانبوين وعن ابن الفارض في الجبل  
الكعب كعب الرجل وهو عظم طرف الساق عند ملتقى القدم والساق وقوله  
اقول الكعب كعب الرجل معناه ان العظم الذي في رجل جميع الحيوانات وكذا عند  
الساق والقدم خارج عن معناه وتخصيصه لرجل وقوم وهو كذا وهذه  
عين كونه عظم طرف الساق ومن الخليل في العين ما يفيد هذا المعنى والقدم  
عرفت انه لا كلام في الساق في الساق انما الاشكال في معرفته وتجزئه فالمرجح فيه ان الجاهل  
لتشرح قال شيخ الرئيس في الفانيون وعظام القدم ستة وعشرون كعب  
لجل المفصل الساق وعقبه خمسة الفات وذو رقبته الاخصص اربع عظام  
الربيع بها يصل المشط واحدة منها فري كالمسد موضع الجانب الرشي  
وبه يحسن ثبات ذلك الجانب على الارض ويحتمل عظام المشط واما الكعبان  
الانسان من كعبين كعوب ساكن الحيوانات وكان في طرف عظام القدم ثمانية  
في الحركة كما ان العقب اشرف عظام ارجل النافعة في الثبات والكعب وضع  
بين الطرفين المتناهيين من القصبين يحتمل ان عليه من جوانب اعلى من اعلا  
وقناه وجانبه الرشي والاشي يدخل طرفاه في العقب في التقربين داخل  
ركن والكعب واسطة بين الساق والقصب يحسن اتصالهما ويؤتي الفصل  
بينهما ويؤتي من عليها الاضغراب وهو موضع في الوسط بالحقيقة وان كان  
قد يظن بسبب لاخص انه مخوف الى الرشي والكعب يرتبط بعظم الزور  
من قدام ارتباط مفصليا وهذا الزور في متصل بالعقب من خلف ومن قدام  
بصلة من عظام الربيع واما العقب فهو موضع تحت الكعب يستدبر الى  
خلف لقيام المصاحات والافات انتهى في شرحه القرشي ان اجزاء  
القدم مقسومة الى ستة اقسام وهي الكعب والعقب والعظم الزور في  
وعظام الربيع وعظام المشط وعظام الاصابع ويحسب بالان تنكرك في  
كل واحد منها فنقول ما الكعب فالساق منه اكثر تكعفا واشد تنكرا  
مما في ساكن الحيوانات وذلك لان لرجله قدما واصابع وتحتاج الى التحريك  
قد صير البساط وانقباضا وذلك بمحركه سهلة سهل عليه الوطى على الارض  
المائلة الى الارتفاع والاختلاف وعلى المستوية فلذلك يحتاج ان يكون مفصل  
ساقه مع قدمه مع قوة وحكامه سلسا سهلا الحركة وهذا المفصل لا يمكن ان

٢ اخرى

ومن الجانب الرشي  
الزوي الذي ان شئت عدوه عظام  
مفرده وان شئت جعلته اربع عظام  
الربيع



يكون بزاوية واحدة مستديرة تدخل في صفتها فكان يحدث المقدم لذلك وان  
يخرج مقدما وجانبه بل الجبهة مؤخرة وكان يلزم ذلك فساد التركيب  
او مصالحة احد القدمين للآخرى فلا بد وان يكون الزاويتين حتى يكون  
كل واحد منهما مانعا من حركة الاخرى على الاستدارة ولا يمكن ان يكون احد  
الزاويتين خلفا والاخر قداما لان ذلك مما يعرص حركة الانبساط ولا  
نقيا من الذين يقدمون القدم فلا بد من ان يكون هاتان الزاويتان احداهما  
والاخرى شاذة ولا ان يكون بينهما اتاعدا قدر يعذب ليكون اتساع تحرك كل  
واحدة منهما على الاستدارة اكثر واسهل لذلك لا يمكن ان يكون ذلك مع قصه واحد  
فلا بد من ان يكونا مع قصبتين ولو كان تقدير مجموعهما عظم واحدا كان يجب ان  
يكون ذلك العظم سميما جدا وكان ذلك يلزم ثقل الساق فلذلك لا بد  
وان يكون اسفل الساق عند هذا المفصل قصبتين واما اعلى الساق ولان  
حيث مفصل الركبة فانه تكفي عنه بقصبة واحدة فلذلك احتج ان يكون ذلك  
قصبة الساق منقطعة عند اعلى الساق ويجب ان يكون الحفزان في هاتين  
القصبتين والزائدتان في العظم الذي في القدم لان هاتين القصبتين يرا  
فيهما الحفزة وذلك ينافي ان يكون الزاوية بينهما لان ذلك يلزم زيادة  
النقل والحفزة يلزمها زيادة الحفزة فلذلك كان هذا المفصل محفزان في  
طرفي القصبتين وذائقتين في العظم الذي في القدم وهذا العظم لا يمكن  
ان يكون هو العقب لان العقب يحتاج ثمة الى شدة الثبات على الارض وذلك لما  
ان يكون بهذا المفصل لان هذا المفصل يحتاج ان يكون سكا جدا انما يكون  
ارتفاع عقب القدم وانخفاض عظمي وغير القدم من باقي عظام القدم ليعيد ان  
يكون لهذا المفصل الا العقب فلذلك يجب ان يكون لهذا المفصل حادتا من  
طرفي القصبتين والعظم الذي هو العقب وان يكون المنزلة في طرفي القصبتين في  
المنزلة في العقب ويجب ان يكون هذا العقب مشدولا بما يليه من عظام  
القدم حتى يكون حركته يلزمها حركة القدم فلذلك طرفاه مركزان في العقب  
في المنزلة بين يمينه ويساره وذلك من جهة خلفه واما من قدام فيرتبط بالعظم الذي  
واما من الجانبين فيرتبط بقصبتين الساق وهاتان القصبتان هي ثمة على عظم  
من الجانبين وذلك بالعظمتين المتابعتين اللتين يسميان بالعقبين ثم قال واما

واما العظم الزورقي فهو عظم يتقدم من قدام الكعب ويرتبط به هناك ويمتد فوق  
القدم في الجانب الانسي فيبقى الاخضر بذلك يرتفع ذلك الموضع ويكون هذا  
لدعامة القصبة الكبرى التي بالحقيقة هو الساق واما جعلت هذه الدعامة في الجانب  
الانسي من القدم ليركون تنصيف ثقل البدن كله ولهذا العظم فوائدها ان يكون  
دعامة الساق وما يقع بسهولة سقوط البدن ثقله الى قدام وثباتها ان يتم حركة  
القدم الى الارتفاع والانبساط نحو الوشي والانسي وذلك لان هذا العظم هو  
لغير الزوايا في الساعد وبذلك الزاوية لتساعد حركة الاستواء والانبساط  
وكذلك هذا العظم يرتفع القدم حركة الدوران الى الجانبين فلا ان الانسان قد  
يحتاج الى ذلك عند حاجته الى الثبات قائما على طرف قدمه وذلك كما اذا كان  
أخصه حراجه وتحو ذلك وثباتها ان يجوده شكل القدم فلا يكون به عند الانسي  
وقتها سدا ضيقا ثم ان هذا العظم الزورقي يرتبط من خلف واسفل بعظم  
العقب ومن قدام بعظام الرسغ وبذلك يستحكم ارتباطه حتى يلزم من تحرك عظم  
القدم الى الجانبين وفي كامل الصاعدة فاما القدم فيقسم الى ستة اجزاء احدها  
العقب والثاني في الكعب والثالث العظم الزورقي والرابع الرسغ والخامس  
مشط القدم والسادس الاصابع واما العقب فهو عظم موضوع عند الكعب  
وهو عظم مستدير من جانبيه الانسي ومن الجانب الوشي مشط والقبض قليلا  
ومن اسفل موضع يرتفع على الارض الى ان قال واما الكعب فهو عظم موضوع  
فوق عظم العقب مربوط مع العقبين خلفه باط رخوا وبنت منه اثنتان في  
احدهما من الجانب الانسي يدخل في حفرة في طرف القصبة العظمي من عظم الساق  
والاخرى من الجانب الوشي تدخل في حفرة في طرف القصبة الصغرى وهذا  
المفصل يكون انبساط القدم وانتشاره واحتيج الى الكعب لما بين الساق و  
العقب لكان مضطرا بعزيمته فاما العظم الزورقي فهو عظم شبيه في شكله با  
لن ورق ويحتوي على طرف الكعب من اعلاه ومن جانبيه ومن خلفه ويرتبط به  
من قدام رباطا مفصليا به تكون حركة القدم الى الجانبين ويرتبط من الجانبين  
لعظم القصبة وهو من الجانب الوشي مستقر على عظم العقب يكون من الجانبين  
انسي مرتفعا من الارض ويكون مانعا من هذا الجانب معبرا لثمة بين احدهما  
ليكون متى قام الانسان على شيء يحدب اذونات ليمد ويمكن منه فانه لو كان



القدم ممثلاً غير معتر كان متى قام الانسان على موضع خصب لم يثبت بسقط ولم  
تكنه النعم من المواضع المستوية فكان احيداً والثانية ان يكون القدم بذلك خفيفاً وسهل  
حركة وأما عظام الرسغ فاربعة ثلثة منها متصل من بعضها مع العظم الزرقوني  
قدام مرتبطة بثلاثة اعظم من عظام مشط القدم التي على الجنب الا ان شئ من العظم  
الرابع موضعها على الجنب وهو عظم مستدير ويسمى الردي ويرتبط بخلف  
بالعقب بالزائدة تدخل في حفرة في عظم العقب ومن قدام يتصل بعظم من  
عظام المشط ومن عظام الرسغ مستقر عليه العظم الزرقوني ويكون القدم من هذا  
الجانب متمكنة على الارض والحاجة كانت الى عظام الرسغ في القدم هي الحاجة  
اليها في الكعب الا ان الرسغ القدم من اربعة اعظم ومن لم يجعل من ثمانية  
كثرت عظام رسغ الكعب لان حركة الكعب اكثر من حركة القدم ولان عظام رسغ القدم  
صغار وعظام رسغ القدم كبار فكل عظمها من عظام من عظام رسغ الكعب  
فاما مشط القدم من خمسة اعظم موصولة بتلك الاربعة التي في الرسغ منها ثلثة اعظم  
على الجانب الا ان شئ موصولة بثلاثة اعظم من عظام الرسغ ومنها عظام متصلة  
بالعظم الزرقوني والحاجة الى مشط القدم نظر الحاجة الى مشط الكعب الا ان عظام  
مشط الكعب جعلت اربعة لانه لا يهام من الكعب بمصلحة بالرسغ التي فانقطع ان  
العظم الموصوف بالتواء والشور والوقوع في الملتقي بين الساق والقدم الذي  
يشتمل الى الساق واقع على العقب والساق واقع عليه محيط وان ما من جني  
الساق من الخوف صفة من طرف عظم الساق وحالة فيها وليست مشقة الى  
العظم الواقع في الملتقي اذ هو الكعب بالاتفاق فالعظم ان الكعب هو اعظم  
المستدير الموصوف بالصفات المذكورة اتفاقاً ولم يذهب احد الى ان طرف الساق  
كعب وانما اشتبه الامر على بعض فرغم طرف الساق اصل الساق ولم يميز بين  
الشيء والشيء عن الملتقي مع ان كعب الرجل لا يخفى على احد ولا مع للكعب الا  
سمى سواء وهذا هو الكعب يقول من كعب الرجل ثم انه قال انه عند ملتقى القدم  
والساق وقال الرابع كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق  
فاحفظ ان كل من اختصاص الرجل بالكعب من كونه من ملتقى الساق مع القدم  
لا يسمي الا بالشيء الى الملتقى الذي في شرح القانن للقرشي تسمية العظام الساق  
والموضعا الذي من جانب في اسفله واما طرف القصبين يسمى الكعب والكوسج

و الكوسج تشبهها لها عظم الرسغ من اليد وذلك القصبان يستبان بالزوائد  
والعظام الثانية في هذين الموضعين العاربان من الكعب تشبه الساق في العرف  
بالكعبين وقال جالينوس غلط من سماها بذلك كل الغلط وقال ان الكعب هو عظم  
داخلية هذين الموضعين محيطان به وهو خارج من جميع الزواحي واعاده  
الموضعا وهو طرف القصبين بعد ان من خارج انتهى وتصل جالينوس من  
تقليد الناس في هذه التسمية لانه الكعب لا بناء على وضوح كونها عظم من  
ذلك العظم كما عرفت والا فلا مانع من تسمية اشياء مختلفة بلطف ولا مشاحة  
في الاصطلاح وحيث خفي الامر على القرشي قال بعدما نقله عن جالينوس وهذه  
التحط لا اصل لها فان لكل احد ان يسمي بلطف ما يشاء على ان الكعب هو العظم  
هو التواء الارتفاع وهذا العظام كذلك ولذلك يسمى بالعقب والعرف وكما  
انها ولا مشاحة في ذلك انتهى كانه خفي عليه ان اللغات لها موازين في عظمها  
وزعم ان الغلط غير تصور وما زعم من ان الكعب هو التواء الارتفاع وفيها  
معين متغايران فان التواء في الساق راسية برجسته في وادي هذا من الارتفاع  
مع ان الكعب ليس غير التواء بل ما قيل عليه بل قد عرفت ان التواء الكعب  
لان من التواء فاقم قال الرازي بعد ما تقدم سابقاً من كلامه رحمه الله  
وجه الا قال انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل  
كعباً واحداً وكان ينبغي ان يقال في رجلكم الى الكعبين كما انه لم يكن الحاصل  
في كل يرمز فافادوا هذا لاجرم قالوا يدعي ان المرافق والثاني ان العظم المتين  
الموضوع في المفصل شئ خفي لا يعرف الا المشركون والعظام الثانية في  
طرف الساق محسوسان معلومان لكل احد ومناطق التكاليف لانه يجب  
ان يكون امراً ظاهراً لا امراً خفياً الثالث روى عن ابن جرير انه قال صنف الكعب  
بالكعب ولا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب مأخوذ من الشئ  
والارتفاع ومنه جارية كعب اذا هانت تدبها ومنه الكعب كل ما ارتفع  
تجبه الامامية ان الاسم الكعب يقع على العظم المخصوص الموجود في رجل  
جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك وابقى المفصل يسمى  
كعباً ومنه كعوب الرجل لمفصله وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون  
الكعب هو هو والجواب ان مناط التكاليف يجب ان يكون شيئاً ظاهراً



او الذي ذكرناه اظهر فيجب ان يكون الكعب هو هو اني ونظير من هذا الكلام  
ان المزاج بين الامامية وعزيم انما هو في موضوع الحكم الشرعي وما هو المقصود  
من الالة الشرعية بعد التسليم على ان الكعب اسم للعضو المختص به ووقوعه  
في الظاهر انهم وان الفصل بينهم انهم الذي من افاده مفصل السابق والقدم انهم  
من معانيه حقيقة فاستلزم العونية بل قد عرفت ان من زعم صحة اطلاق الكعب  
على الظنوبة فانما هو من عزم ان ذلك العظم المختص به لانه اطلاق مقتضى مغاير  
للكو لا لا يشكاله المراد من هذه الحقيقة يرتفع بالتأمل فيما عرفت من ان العظم  
المختص واقع في الملتقى وانه مغاير لهذا العظم وبعد هذا لا يبقى شك في ان  
الا من حيث ان الله تعالى يعرف الكعب الذي خلقه فالجواب ان لا يثبت من انهم الا  
بالدلالة على كونهما عما يقولون انهم على كبر ولا سيما ان اطلاق الكعب على  
الظنوبة صحيح فلا نسلم انه حقيقة وعلى تقدير الاشتراك فلا بد من القرينة على  
التعيين فالزجاج بين القرينين لا بد ان يكون بعد التسليم على الارضين صحة الا  
طلاق وكونه على وجه الحقيقة فنقول ان عدوله تم عن الجمع الذي جعل عام في  
الادب الى النسبة يدل على ارادة ما عليه اصحابنا ولو ارادوا الظنوبة لوجب ان  
يقولوا الكعب فان الموضوع الحكم جميع المكلفين وهذا هو الوجه باهت  
الذين امنوا وقوله نعم اذا قمتم الى وقوله نعم فاعلموا وقوله نعم وجوهكم  
وقوله نعم وايدكم وقوله نعم واصموا وقوله نعم بروسكم وقوله نعم وارجلكم  
فان هذه الفقرات كلها تليق على ان الموضوع جميع المكلفين ولا اشكال في ان  
جميع الناس لهم كعب على القولين كما انه لا اشكال في ان شبه الكعب انما هو الخيط  
كل مكلف لا يلجأ الى الجمع وكل شخص كعبان على طريقته اهل بيته واما  
على مذهبنا ليعلم فكل شخص اربعة كعاب فغاية مسه الارجل بالنسبة الى  
الجمع كعب حتى على طريقته وبالنسبة الى كل شخص اربعة كعاب على طريقته  
كعبان على طريقته فالاعدل بما اترجم به من الجمع في جميع فقرات الكلام الى  
النسبة تنصيص بان لكل مكلف كعبين والادب يبين وجه اعدام ملاحظة كل  
شخص في هذا الحكم الالة هذا المقام فوضوح ذلك ان اطلاق الكعب لما  
كان شافيا في الشبهة العامة على الظنوبتين كما هو الحال الى الان وكان كعبا  
لظهور القدم والحدود والمفصل الحادى للعظم المسمى بالكعب عدل من قائل

من قائل عن ملا حظته الجمع الى ملا حظته كل شخص وقصر هذه الفقرة بعد العلم بالنسبة  
على هذا المعنى فانه لا يستقيم الا على كون الكعب كل شخص اثنين فظهر ما استدل به  
او لا من حججه من ان الذي كان ينبغي على طريقة الامامية ان يقول عز من قائل  
الى الكعب لان الحاصل في كل رجل كعب واحد كما في المرفق فان وحدة الكعب في كل رجل  
تستلزم من النسبة والعدد ولعن الجمع اليها لان المظهر في كل شخص كعبان لا كل رجل واحد  
ملازمة بين وحدة الكعب في كل رجل والتعريف بالجمع بل لا بد ان يكون المظهر في كل  
الشخص المرفق لا المرفق فالجمع الجمع والمرفق انما هو كون المظهر في كل شخص كعبان  
لا يجوز ان النسبة لا يعمى الجمع لان الموجود في الجمع الكعبان لا الكعب واحد وان النسبة  
في المرفق تليق على صفة المرفق في كل شخص فظهر النظر على الجمع والافق قطع في كل شخص  
واجب احد لا من احد من افراد وهذا على تقدير اعادة الجنب لمتساوي نسبة الى  
الواحد والكثير او على تقدير اعادة الفرد على تقدير كون الموضوع كل من الايدي  
الذي ينبغي ان يكون الكعب المفرد في المقام ايضا وما انشبهه في نسبة على التقاوسية في كل  
لا يحل بالقياس الى المرفق فانه لم يلاحظ فيه خصوصية كل عضو قطعا فظهر ان النسبة في كل  
وانما الامر ما بين يدي من ملاحظة جميع المكلفين في المرفق فانها لا تخيل الا هذا المعنى  
وهذا لا يستقيم في الكعبين ولا حظ كل مكلف وعلى تقدير اشتغال كل قدم على كعبين  
الجمعية انما كانا ان نسبتهما على تقدير اشتغال كل قدم على كعب يكون لكل كعبان فظهر  
ان القياس على المرفق يقتضي بطلان ما عليه الجمهور ومن جعل الله له نور فاعلم ان ذلك  
ما حققنا بجمع ما افادته الآية القرآنية في المشر حيث قال بعد ما ذكره ذهب اصحابنا  
في الكعب لتأويله اربعة كعاب في الكعبين فدل على ان في الرجلين كعبين لا غير  
ولو اردنا ما ذكره لكان كعبا للرجل اربعة كعاب فانه يحصل ان المعلوم بالاشارة  
التمام في مقام الايات ان الاحكام المتعلقة بالاعضاء لم يلاحظ فيها كل عضو على كعب  
الساق والجار بل انما انشأها لاختصاص جميع المكلفين فغاية الامر قصر النظر على الشخص  
ومن المعلوم ان كل شخص له كعبان على مذهبنا وهذا من قوله في الجواب عن الالة  
قال انهم عني رجل كل واحد من المتطهرين ومعلوم قطعا ان في كل رجلين كعبين وهذا  
اولى فان التكليف يتناول الرجلين والخطأ بالاشارة في الاستعداد والجمع  
بالقياس الى الجمع وفي انشأه بالقياس الى المكلف والاقول كالمرفق والاشارة كالكعبين في  
وهصلان الحكم المكلف والخطأ بالاشارة لا نسب استقصاء وظيفة وهو جوب مستحق

استدل الجمهور



الى الكعبين واما في الكعب فلا استقصاء فير لا زائدا بل على وظيفة الشخص  
بالنسبة الى كل رجل واما ان كل شخص يحس عليه رجلين لا اقل ولا زائدا واما الكعب  
فانه من قبل المرافق فهو مني على ملاحظة الجميع واما بالنسبة الى الشخص فيعين البعير على  
طريقهم ولا يجوز على طريقنا والحاصل ان الامر دائري الامر من بعد صوته نظر في  
جميع المكلفين احدهما قصر النظر على شخص الا على ملاحظة كل عضو والا بالنسبة الى  
الخطاب ووظيفة اسم رجلين الى كعبين في رجل واحد الى كعبين هذا يحصل  
مراد والاحسن ما حققناه من ان الظنوين فيهما من الكعبين وعندنا لعمري فلا  
داعي الى تغيير لا سلوب لكان المقصود افادة هذا المعنى فاما الذي يتوقف على تسمية  
سلوب مثل هذا الباب ودفع هذا التوهم وصرفنا هذه العادة الى ما على الخط  
ما فادان لكل شخص كعبين في اليوم ان المقصود ما تكرر في العوام من الظنوين فان  
لكل انسان اربع طناب واما قوله ولا استبعاد في الجمع فلا يحصل لان تركيبة  
والعدول منها الى التثنية امر معلوم عندنا لورثتين ولا مجال للاستبعاد من امر معلوم  
الوقوف والخص انما يدعي ان العدول من ملاحظة الجميع الى ملاحظة كل شخص لا بد فيه  
لكنه ليس الا التبرع على كل رجلين كعبين فهو سبيل عن الفارق بين المرافقين  
المقا والسرجوان انه لا استبعاد في الفرق فانه انما يدل على الموجب وهو ليقول ان  
الفرق غير بعيد والقول السديد ما حققناه من ان التكتة دفع ما توهم العادة  
توقع بعض الخواص في التوهم برهان الاية نزلت على ما يفهم العادة فعدل عن ملاحظة  
الجميع الى ملاحظة كل شخص حتى الكعبة لا يتوهم ان الانسان له اربع كعاب مع كل  
حيوان له كعاب وقال علم الهدى في الاشفا كيف قال الله تعالى الى الكعبين وعلى ذلك  
ليس في كل رجل الا كعب واحد قلنا انهم ارادوا بكل مظهر في الرجلين كعبان  
على يدهما ولو بني الكلام على ظاهره فقالوا ارجلكم الى الكعب والعدول بلفظ  
ارجلكم الى المراء بها رجل كل مظهر او من حملها على كل رجل وتكون على او اجزا  
تعلقا بها فان الكعب هو الذي جابها القدم بما يستحقها هنا ذكره الله في قوله  
في مقام الاستدلال على ان الكعبين في ظهر القدم ولقولهم نعم الى الكعبين ولو ارادوا  
الظنوين لقالوا الى الكعب اثني واما الوجه الثاني من ادلة الجمهور فيه قوله انك  
عرفت ان اطلاق الكعب على الظنوين غلط وان كل ما دسها كعبا فاعلم ان  
عن ادراك وجود ذلك العظم في ظهر القدم ولا يجوز حمل كتاب الله الذي هو المعجز

هو المعجز المنبوة الخارج عن طاقة البشر على الخلق فلا يجوز ان يكون الرب سبحانه  
المهان في التكلم بسهل عليهم ثم كلامه وبيان ذلك اطلاق الكعب على الظنوين فلا ريب  
في صحة اطلاقه على العظم الذي يقع عليه الساق والقدم انهم فان هذا تمام تسمية  
احد وليست تسميته بالكعب مما يقتضيه عدم وجود قدمه هما يعرف العوام وانما يخفى  
عليهم وجوده في ظهر القدم والواجب ان يكون المراد باللفظ مما يعرف الناس لا اشكال  
في انهم العظم المخصوص من الكعب فانه حقيقة فيه بلا ريب وكل من يراه يعرف ان كعبه  
لو كان هذا العظم المخصوص من الكعب فانه حجة بارزة في ظهر القدم كان الظنوين في السابق  
بذلك احد الى ان المراد الظنوين وليس هذا الا من جهة ان فهم من اللفظ ليس  
عن الاذهان بل هو اقرب لمعاني اليه وحمل العادة لوجود الكعب في ظهر القدم  
نفا في كونه معنى اللفظ عند بل ظهر المعاني فاعلمنا انهم بان المراد الظنوين انما هو  
جهة ان الغلبة عن وجود ذلك العظم في ظهر القدم حتى انهم لو استقيدوا من  
الغلبة واحتملوا هذا المعنى وهو وجود ذلك العظم في هذا التوهم من عوامنا  
فليس هذا الاعتقاد من جهة دلالة اللفظ عند بل من جهة غلبتهم عن  
حقيقة الحال واتكاليف يجب ان يكون بجارات متطابقة للدلالات العرفية  
مراعاة للخصالات العامة ومثال ان من الواضح ان الكعب العزيم يجب ان يكون  
متطابقا على الموازين العرفية وان كان محتملا فانه بما يتبين بانه اخرى او بدليل  
منفصل وصورة فهم الايات بل خصوص ايات الاحكام على العوام مما لا يخفى  
على من عاينهم ان العامة يفهمون من ايات الاحكام ما لا يطبع الا العلماء  
الا علم بل لا يظهر حقيقة الحجة كبر من المقامات الاسباب اهل الذكر علم بل هو  
ايات بيئات في صدور الذين لقوا العلم ولا يعرف القرآن الا من حوطلب به واتسا  
باجزاء اشكاله في وجود هذا العظم في ارجل جميع الحيوانات امر محسوس في  
خصوص الانسان يعرف بالاستقراء ولا يتوقف على من من التشرع واهل  
التشرع لم يعرفوا الا بالاحساس واما المتوقف على من التشرع الاطلاع  
على خواصه واسرار من لم يدر هذا العظم في خصوص حيوان من الحيوانات لم يطبع  
عليه بالاستقراء التام بل وخصوص الانسان فيمكن من الاطلاع عليه كل واحد  
بملاحظة حال القيت والموت بعد تفرق العظام وليس هذا من الغرض  
واما ما سألنا فعلى تقدير كون الاطلاع على هذا العظم من الاسرار فانه



القدم على المفصل ليس كل ضرورة مغايرة المساق والقدم واحتمال احدهما بالآخر  
 وظهور القدم ايمان مطلق الكعب على كل منهما حقيقة احدهما العظم المخصوص والآخر  
 المفصل بين المساق والقدم ولو كان الا ولحقنا والثاني كسائر المفصلات في  
 غاية الظهور وقد رايت ما في الصحاح من ان كون العظم المخصوص في ظاهر  
 القدم امر معلوم عند الناس وانما انكره الاصمعي مقلد ما حكاه عن قس الفاضل  
 ان الاصمعي انهم موافق للناس واعلم ان الله عنده الشبه بعد حين واختار ما  
 عليه الناس وبالحجة فهذا الدليل انهم فاسد بل يدل على ذهبنا انهم حيث  
 ان الواجب انما هو كون كذا بانه يترتب على طبق الموازين العرفية ولا يعتبر فيه  
 الا شتمال على الدلالات الدقيقة بل يقتضي كونه مع ان يكون انصافا فيصور قد  
 عرفت ان الكعب عند الفوارق ظهر القدم وانما الظنونة كعب عند الفوارق في  
 مقابل الخاصة وهذا هو الذي مثله ان لا يخلط فلا اقل من عدم المفصل واما  
 الثالث فان كان المراد به مادواه لعان من العشرية قال ستوف فيقول  
 انهما لغز ان يبين قولكم قال فقد لاريت الرجل منا يصبو كعب كعب صاحب  
 يملكه فلا دلالة له على انه قوله وانما هو في النعمان ولو كانت رواية غيره  
 فعلى تقدير الصحة لا تدل على اللطافة ولعل نقل الخلف والاطلاق من الراوي  
 ولا مانع من تكلم النبي مع الناس على ما تدل عليه وان كان غائبا لان  
 انهم ليسوا بمرادهم بل مقام يقضي الغصة وبه يظهر الجواب عما استدلوا به رواية  
 ان رسول الله كان في سوق ذي المجاز عليه جبة حمراء وهو يقول يا ايها  
 الناس قولوا لا اله الا الله فقلوا ورجل تبعه ويصير بالحجارة حياء في حرمته  
 وكعب مع انه يكون انهم كان يقبل احيا ناصيب المرى يظهر قد فيه واما الرابع  
 فمع انه في نفسه غلط لا يترتب عليه شيء على تقدير انصفة اما الاول فلا ان الكعب  
 بالحق الوصفي هو لا سفلي المتصل وكلما لا ارتفاع لا يترتب كعبا وطعنا واما الشرف  
 فانما يرد من اعلاه الكعب مجازا لا حقيقة اتفاقا لان نفس الكعب يكون الكعب  
 من الشرف من الخرافات وقوله بينه جارية كعب اذا نتي ثديها انهم غلط  
 لما بيناه مفصلا وما في القاموس من عدل الشرف والمحدد معنى الكعب انهم  
 غلط وسرا لا من قبله هو كون كل من العظم الذي شرفه القدم والناظر  
 من طرفها معنى مستغلا للكعب وقد عرفت انه خلاف ما انفقت عليه الكلمة

الكعب فان كان من الفرقين ثبت احدهما ونفي الآخر وهذا لم يذكره المصنف  
 وانما ذكرنا حديث القبل المستعمل على الكعب وعينه وليس هذا واجب من تعميم  
 ابن الاثير والقيوم ان الكعب الفتاة نفس الانبوبة لا ما بين الا يولين و  
 اما الثاني فلا ان اطلاق الكعب على العظم الواقع في ظهر القدم لا خلاصه  
 ذكرنا على المفصل وكون الكعب ما اخذ من من الشرف والعنوان كان دليلا  
 على عدم جواز استعماله لكونه مجازا فلم يبق مجال لهذه المقالة فان كون الكعب  
 حقيقة في مفصل العظام في هذا العظم المخصوص المعروف بل هو عند الضرورة  
 وانما الثاني في صحة الاطلاق على الظنونة وان كان الغرض جعله قربة على  
 المراد في اصل الفناء وانهم ومن الغريب استدلال الجهم بقول البصيرة  
 ان الكعب هو الذي في اصل القدم يشبه المساق اليه ينزل لكعب الفتاة فان هذا  
 اصح مما يمكن ان يكون منها عليه اصحابنا فان الذي في اصل القدم انما هو ذلك  
 العظم على ما عرفت مفصلا واما الظنونة فليست في القدم بل انما هي في المساق  
 والمساق ما ينتمي الى ذلك العظم وكذا قوله ينزل لكعب الفتاة فانه يصح  
 بانه المفصل بين العظمين والظنونة بانه ليسا في المفصل بل المفصل في  
 ظهر القدم كما عرفت من علماء التشرية بل هو معلوم بالعيان فهذا النعم  
 دليل لنا وعليهم ليس قول الجهم الذي هو اصلها عليه الحق باصرح  
 مما حكى عن ابن عبيدة وظهر ما ذكرناه من التسام على كون الكعب حقيقة  
 في العظم المخصوص وفي المفصل احتياج اصحابنا الذي حكوه ولم يتعرضوا عليه  
 الا بان الظنونة اظهر ولم يتكروا كون ذلك العظم والمفصل كعبا ولا وقعه  
 في ظهر القدم ومحصل استدلال اصحابنا الذي نقلوه الرازي ان الكعب كعبا  
 عبارة عن العظم المعروف وهو موجود في كل حيوان وصح انه موجود في الا  
 نسان كوجوده في جميع الحيوانات ولا يفهم من الكعب لمصا في كل حيوان  
 الا ذلك العظم فلا بد ان يكون في الانسان كذلك لعدم الفرق واحتمال ان  
 وانهم بين الكعب وعظم المساق مفصل وكل مفصل من مفصلات العظام  
 كعب اتفاقا ومع انه اقرب فلا وجه للمعذول عنه الذي عرفت من الكعب  
 وما اجاب به عنهما من ان الظنونة اظهر لا يفي في مقابل هذين الذي بين  
 لان مقتضى الاول انه لا يفهم من كعب كل حيوان الا ذلك العظم فلا بد ان



يكون في الانسان كذلك مقتضاه انه اظهر اعضاءه حيث نصفا في الحيوان  
ومقتضى الثاني ان هذا المفصل الحاذق ان ذلك العظم كعب حقيقة لا خفاء فيه  
فما اظهره كونه عانة من عزه ولو كان اظله قد علمنا بغير حقيقة هذا وقد علمنا  
ان ظهور اللفظ في هذا العظم مما لا ريب فيه وان لم يكن مضافا الى الحيوان ولهذا  
صرح بعض اللغويين بان الكعب يقولهم عبارة عما في رجل الحيوان هذا  
محل القول عما وقع فيه النزاع بيننا وبين اهل الخلاف فبين ان الظنوبة  
نسبت كعبا وان اطلق في الكعب عليه غلط بل انما نشأ من عدم معرفة ذلك  
العظم الخاص بعد التسمية على ان الكعب اسم لا لغيره وان اطلق على غيره  
المعنى الاصل لوضعي حقيقة كما فصل العظام وما بين الاياض من التفسير  
وح القول ان اطلاق الكعب على قبة القدم ايقع غلط بالمعنى الذي يوافق الآراء  
بل اوضح فسادا من اطلاقه على الظنوبة لان الاطلاق على الضيق شائع  
في الست العامة ولو غلط ما معقد الشرائع وظهر القدم وقبة فليس فيهما  
من حيث الذات معنى مستقلا للكعب وانما الكعب اى ذلك العظم واقع في  
ظهر القدم حيث يكون معقد الشرائع والوسط والمفصل ايقع في ظهر القدم فان  
احدا من ائمة اللغة جزأها لم بعد هذا معنى مستقلا وتعين محل العظم الخاص  
في ظهر القدم لا يربط له بكونه معنى مستقلا للكعب وما في القاسوس من عده  
العظم الثاني في ظهر القدم من معانيه في مقابل ما يلعب به غلط منه بين العظام  
وهو العظم الناشئ في ظهر القدم الذي ليس معناه انما يلعب به بل هو هو على  
ما عرفت من كلمات علماء التفسير وبين ما طبقه عليه اى العظم المبني ارتفاعه  
في ظاهر القدم الا ترى ان عزه لم يذكره معنى مستقلا في مقابل الظنوبتين بل  
صرح في التصحيح بان العظم الواقع في موضع الساق والقدم المسمى بالكعب  
اختلف منه الاصحاح وسألت الناس فذهب الى انه في ظهر القدم والاصحاح في ظهر  
فيه ذلك فخصص ظهر القدم نسبت معتبرة في المعنى الاسمي قطعاً وانما ظهر القدم  
عند من عدوا الاصحاح محل للكعب فهو جمع بين اهل المعنى مرتين وجعلها معنيين  
كما ان عزه جمع بين المعنى والمحل فلو انما الكعب العظام ان الانسان عند  
مفصل الساق والقدم عن الجنبين وقد عرفت ان خصوصية الجنبين خارجة  
عن اصل المعنى واختلفت الشيعة في جمع من العامة فيها مع عزه في الخلاف

لاختلاف في تعيين محل المستحق في القبل السمي وصاحب القاسوس مع بين  
المرتين المختلفين ووجه بين المتباينين فان كل من الطرفين ثبت احد الامر  
والاخر وبالنسبة الى كلمات الفريقين يوضح هذا المعنى غاية الانصاف وكيف  
يحق على مثل الاصحاح مثل ذلك لو كان من المعاني العرفية الواضحة وانما اخطى عليه  
وعلى عزه كونه ذلك العظم المستعمل في هذا الموضع لا اصل التسمية فان نفس التسمية  
مع تعيين المسمى مما لا يخفى على احد فان التسمية بما لا يخلص بالاطلاق عليها  
تقدم دون اخرى وانما يخفى المراد بعد تبين معنى الكلمة للاشتراك وخفاء المراد  
وقد بينا ان الكعب له معنى وصفي يطلق باعتبار ما على مفصل العظام وما بين  
الاناب من عز ريب وله معنى اسمي يطلق باعتبار ما على العظم الخاص من العرف  
حقيقة بالضرورة وقد وقع الخلاف في انه على الجنبين او في ظهر القدم وانما اكد  
كل من الطرفين وما في ظهر القدم معنى مستقلا للكعب فهو على خلاف ما اجمعوا  
عليه وليست شري ان هذا الرجل كيف يضي عليه هذا الاختلاف في النزاع العظيم  
فجمع بين المتباينين وعداها معنيين والاصل ان اهل اللغة في هذا المقام  
بين من اهل قبة الجنبين وظهر القدم واقصر على نفس العنوان وهو كونه عظاما  
في اصل القدم ينسب اليه اساق كاي عبدة والجوهرى فانه قال انه ان اشرف في  
الساق والقدم وبين من ذكر القيد وصرح بوجوه الخلاف فيه فاصدر من  
الجمع خلافا ما اطلقوا عليه وليس هذا باجيب من خفاء معنى كعب لقناة على عزه  
فلم يتر بين نفس الشيء وبين مفصل ومثل هذا الكلام اخرج بعض الاعلام من تحتها  
قد علم فظهر ان اطلاق الكعب على قبة القدم من حيث هو كان محسوسا بكونه معنى مستقلا  
من اصناف في مما انفقت الكلمة على خلافه بعد تعرض احد من اهل الفقه الامن  
عزها حال اقله مع حواصم على استقصاء المعاني وكيف يمكن لاحد هذه العز  
مع ان في قبة القدم جهتان العظم الخاص والمفصل على ما يظهر من تقاليد  
كل من الكعبين ان ثبت ان قبة القدم في نفسها معنى مستقلا مع ان حوزة  
معرفه المعاني مختصة الاستعمال وتكون حكم هذا الموضع المعبر عنه بالكعب عم  
فانما باعتبار اخر في قوله بعضهم ان في ظاهر القدم شورا وعلى اجمع عظاما  
اطلاقا للكعب عليها وهذا قولهم فاصدر من ان نشأ وقولهم كعب في ظاهر  
وقد عرفت انه ليس بهذا الاعتبار لعدم الاطلاق فثبت بعض اصناف اهل التمسك



يعطى هذا الخلق في بؤرة الظن <sup>بال</sup> هذا استعمله في قبة القدم من حيث هو في الساق  
العرب بل لم يظهر هذا التورم من احد من تقدم على الشهيد الا في تلك فانه هو الذي  
نعم انه في القدم هو المرفق في ظهرها المفاصل والمفاصل وانها مع مستقل للكعب  
قال ابن الجيند الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي هو  
قدام العرقوب وهذا صريح في ان مقصوده افادة ما في جبر الاخيرين فان  
الظنوبين في اسفل العرقوب قلبه مقصوده الما الورد على الخافين والبال  
عدهم من ان الكعب في اسفل العرقوب وان من اعظم الساق واي عبارة  
اصح من قوله وهو المفصل فان احاطة على القدم ليس من حيث هو كذلك وان  
ضمه بانم قدام العرقوب فان الظنوب في اسفل العرقوب لان العرقوب على  
ما في القاموس عصب عظيم فوق عقب الانسان وفي المصباح الميز العرقوب  
عصب موثق خلف الكعبين وقد عرفت مذهب في الكعبين وانما الظنوبتان  
هني واقع خلف الساقين والظنوبتان عن جبهة الساق وليس بها في الظنوب في  
اسفل العرقوب لا قدامه فالعرقوب خلف الكعب على مذهبنا على مذهب  
والاحسن ما في النهاية حيث قال في حديث القاسم كان يقول الميز لا تقربها  
اي لا تقطع عرقوبها وهو التور الذي خلف المنكبين بين مفصل القدم والساق  
من ذوات الاربع وهو من الانسان فوق العقب يسمى في اطله في  
المصباح غلط واضح فان العقب والعرقوب بمقتضى ان بالضرورة ولهذا  
الحال فيكون لوجوب غسل العقب بار وى عن النبي صلى الله عليه وآله قال في الميز  
النار واجاب عنه اصحابنا بانه من اجلة في العرب كانوا يقولون  
وهي قيام فترشح البول على اعقابهم واجلهم فلا يغسلونها ويدخلون المسجد  
للمسوة وبالحال فالمستفاد من هذا الكلام ما في رواية عيسى بن جعفر  
في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب  
قال وادى بيدي الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنوب فالظنوب في  
اسفل العرقوب ولكن على من القدم فانه ينتهي بالعقب والساق فوق القدم  
فالكعب على القدم وفي اسفل الساق فلا منافاة بين ما في رواية الاخرين  
ان اسفل من ذلك اي من عظم الساق وبين ما في هذه الرواية من الظنوب  
في اسفل العرقوب لان العرقوب ينتهي الى العقب والحاصل ان ابن الجيند قد

قد اجتهد في توضيح ما عليه اصحابنا فقام ووقع ما توهم اكثر الخافين  
فقالوا لانه في ظهر القدم فان عدم كونه الظنوب كذلك واضح وقد عرفت  
ان الاختلاف بين القائلين بالساق وبين القائلين بالقدم انما هو في ذلك  
ثم اوضح بقوله دون عظم الساق يعني ان ما عليه جل الخافين انما هو عظم  
الساق ومن المعلوم عند الجميع ان الكعب من عظام القدم ولهذا صرح في  
القاموس والمصباح بانه من جنب القدم مع انه صرح قضا لما تنصف في  
والله اشارة بالبارقة حيث قال انه عظم الساق ثم اراد ان يوضح  
فقال هو المفصل اي بين الساقين والقدم يعني انه اول عظام القدم  
الواقع في المفصل لان الساق ثم قال وهو قدام العرقوب فانه واقع  
مخدا المفصل لان العرقوب من وراء الساق والمفصل الذي وقع فيه  
هذا العظم قدام الساق كما عرفت في قوله جمع جميع ما في الروايات وادرا  
لتبين على ان الاختلاف في التعبير مبنى على تصديق العناوين ونظا بقها  
وهذا اتم كلام اطلقنا عليه في هذا المقام وقال المعتمد في الكعب  
هي قبة القدمين امام الساقين ما بين المفصل والمشط ليس الا عظم  
التي عن اليمين واليسار من الساقين الخارجة عنهما كما نطق ذلك لعامة  
ويسمونها الكعبين بل هذا عظام الساقين والعرب تسمى كل واحد منهما  
ظنوبا والكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في وسط على ما ذكرناه  
وهذا الكلام على عكس كلام ابن الجيند فان الكعب تحت عظم الساق فوق  
العقب ويصل الى العظم الزرق والافصى والارتفاع المحوسسان مشط  
البر وبعد عظام الرسخ وبعدها عظام المشط وبعدها الاصابع المخرجة  
بالسلامات فبين المفصل والمشط عظام الرسخ والزرق والكعب بين  
واذا استأخفا في المشط وقلنا انه في العرفاع من الرسخ فالكعب يكون عبارة  
عن الزرق باعتبار ارتفاع جانب الاخرى فانه لا ينفصل عن بقية  
جانبه لو جئنا في لغة العرب بل شاعرة تسمى كعبا اظهر مما سبقت عليه من ان  
لا يسمي كعبا في لغة العرب لاسمي كعبا وانما سمي ظنوبا فان اعلمته ترم  
ما عن جنب الساق عند العرب لاسمي كعبا وانما سمي ظنوبا فان اعلمته ترم  
الظنوب كعبا وانما الزرق فلم يسمه كعبا احد ولم يسمه هذا الاسم حق



غلطاً مع ان ما بين المفصل والمشط لا يمكن ان يلتزم بانه كعب كله وكيف يمكن ان  
يتوهم ان الكعب هو القدم كعب وخصوصاً المرتفع من حذب الزورق جزء من اجزاء  
كثرة لصيدق على الجميع انما بين المفصل والمشط الا ان يكون مقصوده ان هذا  
المرتفع والواقع بين المفصل والمشط هو الكعب فعلى هذا قال الكعب جزء من  
الانسان من الزورق لا تمام الزورق باعتبار استماله على هذا الارتفاع و  
اللا يمكن وجهه لكونه وسط غايته بل الغاية هي اما احنا الرسخ واما المفصل على  
الوجهين من جهة روج الغاية ودورها والارتفاع بان الكعب في لسان العرب  
يطلق على هذا الجزء من الزورق من لف للضرورة وقد عرفنا اطلاقه على ما  
ليس من معانيه مع انه لو كان معنى مستقلاً للكعب ومصدراً للمعنى الوصفى  
لم يكن لما ذهب اليه اهل الخلاف وجهه وما كان لكونه عما يخص به الخاصة  
الذي ظهر من قولنا لبارقة معنى فانه امر محسوس وليس من قبيل ذلك العظم  
مستور لا يعرف الا بالمشحون وما كان لقولنا يحوي الحوت معنى فان معنى هذا  
الكلان انه ما كان يرى كعباً في ظهر القدم الا بعد راي العقل يوم زيد وهذا  
العظم المستور هو الذي يله الامامية كعباً مقلطه كل مصلح لنهاية  
لانه قال ومنه قول حمي كصرجه به الزاوي والنشأ بوري مع انه قاله كتاب  
الحدود ومن المقتنع فان سرق ثابته من حر ما قيمته ربع دينار فحاضاً على  
قطعت رجله البشير من اصل الساق وترك له مؤخر القدم لم يعتد عليه عند  
قياسه انتهى وهذا صريح ما في ان السارق تقطع من اصل الساق المعبر  
عنه بالمفصل وكيف يمكن ان يقال ان اصل الساق ما بين المفصل والمشط  
مشط وقال الشيخ في كتبه بل اكثر الاصحاب قدّم ان الكعبين هما العظام التي  
في وسط القدم اما الشو هو من خصائص هذه العظام من بين العظام واما  
كونه في الوسط فهو لما لا اشكال عندهم انهم بالنسبة الى ذلك العظم الواقع  
تحت الساق فان اصحابنا صرحوا بكون ذلك العظم في الوسط لم ينكر عليهم  
الخاصة في وسطه وسئل وجهه كون عظم الساق على وسط القدم انهم قالوا  
علم الهند في هذا ما انفردت به الامامية في الانصاف الكعبان هو  
لعمري ان في ظهر القدم عند معقد الشراك واقام محمد بن الحسن صاحب  
الحيثية في ان الكعب هو ما ذكرناه وان كان يوجب عمل الرجلين في هذا

ان كان

الى هذا الموضع والدليل على صحة هذا المذهب مضافاً الى الاجماع الذي  
تقدم ذكره ان كل من اوجب من الالة في الرجلين المسحود من عجزه يوجب  
المسحود على الصفة الذي ذكرنا على ان الكعب هو الذي في ظهر القدم فالقول  
بذلك في ذلك خارج عن الاجماع انتهى اما الشو فقد عرفت انه من خواص  
ذلك العظم واما كونه في ظهر القدم فهو كل اية فالعرض الود على من زعم انه  
في اسفل الساق والعرقوب وقالوا بالصالح ما معقد الشراك وكذلك الذي  
في المراسم وهذا الوجه يترد على من زعم انه خارج عن ظهر القدم ولا مكان  
في ان ذلك في ظهر القدم عند معقد الشراك انتهى فاقصر على وصفين كونها في  
ظهر القدم الذي به يتبين ما عليه الامامية بما عليه النخاعون ذكرنا عند  
المعقد ومن المعلوم ان الشراكين يعقدان في النعل العربي الذي هو المشهور  
حق في الاجبار كما خرج به البيهقي في التمهيد على المفصل بين الساق والقدم  
لقدم وبالحكمة فاصحابنا قالوا طبعهم في هذا المقام دفع ما توهم المخالفون  
من ان الكعبين هما الظنوبتان وليس نظرهم ان ظهر القدم من حيث هو  
فلك كعب باعتبار ما يري فيه من ارتفاع العظم علوه وهذا نسب الزاوي  
الى الامامية ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والمقصود  
تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ومن هذا ومن هذا  
الوجه يظهر ان المفصل من حيث هو ليس كعباً في هذا المقام وان صح اطلاق  
الكعب عليه بمعنى ان المراد في الالة عند اصحابنا انما هو المعنى الاسمي وهو  
ذلك العظم المستدير والمفصل المحادى له وقال الفاضل النشأ بوري  
قالت الامامية وكل من قال المسحود ان الكعب عظم مستدير موضوع تحت  
عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في رجل حبيب الحيوة  
والمفصل يسمى كعباً ومنه كعبوا لرجل فاصله انتهى وهذا الوجه صريح في  
ان موضوع الحكم عند الامامية انما هو ذلك العظم وان كان المفصل  
المحادى له كعباً حقيقة وما عن العلامة اللغوي في ان الكعب اية الالة  
الا على ان العظم المستدير فانه قال الكعب هو النشأ في سواد ظهر القدم  
امام الساق حيث يقع معقد الشراك من النعل انتهى واما الشو فمقد



عرفنا انصاف ذلك العظم بل هو من اظهر خواصه حتى انه صرح باعتبارها في قام  
تدعى الجارية على ما حققناه واما كونه في سواء ظهر القدم فهو موافق لما افاده  
الشيخ الطائفة في المبسوط وعلى عنه في ساير كتبه وقد نقلنا الخلقون  
من اصحابنا بالنسبة الى العظم الواقع تحت الساق واما كونه امام الساق  
فهو المذكور في الخلقين من انه الظنونة التي هي من عظم الساق ومن المعلوم  
ان ذلك العظم امام الساق فهو موافق لما في الاحبار واما كونه عند مفصل  
الشراك فلا اشكال في انطباعه عليه لان الشراك يقع معقد على المفصل  
وقد عرفت ان ذلك العظم واقع هناك وبالحكمة فلا اشكال ان موضوع  
الحكم عند اصحابنا قاطبة ما ينطبق عليه عناوين مختلفة الشؤن والوقوف  
في سواء ظهر القدم المجرع عنه بالوسط تارة وبالقبة اخرى وكونه في ملتقى  
الساق والقدم وكونه في اصل القدم واسماء الساق اليه وكونه في المفصل  
بين العظمين الى غيرهما من العناوين المتصاوفة فان اختلاف التعبير في اصحابنا  
وكلمات اصحابنا ليس مبنيا على اختلاف فهم في المعنى ضرورة ان المسئلة بين  
فنيها الا لقولين فاصحابنا قاطبة وكثير من الجهه متفقون على ان  
الوجدين يثنى باسماء ظهر القدم ولا تعلق لها بالظنونة واكثر اهل الفقه  
على انها هي الغاية للعنصر الواجب هذا ما اطلقوا عليه واقاما ما عن الفراء  
من انه في المشط فهو ايقع على ما لا يفسد المشط لكسبا باخره  
ليس فيه عظم اخر واما بعده الرسوخ وليس كعبا ولا ما يتصل به وهو الزق  
وكذا ما حكاه الكشاف عن الجعفرية فانه استباه منه بل العصب مارة  
الاخران الجليلين عندهم فكونه في المشط من قبل قوله المهند فانه  
بينه وبين المفصل ويمكن ان يكون المشط عبارة عن ظهر القدم في سائرهم  
وانما مقصوده من جرحه عدم كونه عن الجنبين وقد عرفت على بعد  
ما ذكرنا هذا على كل حال بعض الخلق من ائمة اللغة يكشف عما اراد  
المفيد فعن عثمان القرطبي كتاب الافعال وقال ابو بكر وكل شئ جعل  
اطرافه فقد قبة ومنه اشتقاق القبة فزاد من قبة القدم ما يمتدح  
اطرافه وهو الكعب فان مشط عظام القدم اليد والرجل مرتبط به وهو جامع  
لجميع الاطراف ومن السام والمجذوب ان المشط عظم ظهر القدم وعن

جميع

وعن نظام النوب للرعي انه ظاهر القدم والمفصل افاد اوله ان ما يمتدح اليه  
اطراف القدم هو الكعب وهو ذلك العظم الذي يجمع بين الساق والقدم  
كونه كعبا بهذا الاعتبار فهو من قبل كعب لا حمار وقوله امام الساقين انما هو لبيان  
توابعه عن جنبه فانه يصرح بان ليس من الساق بل الساق خلقه هذا لا ينافي  
كونه تحت عظم الساق لان الغاية ليس في ظاهر القدم والجزء الكعب من  
الظاهر ان في يمينه اما هو امام الساق وهو المجرع عنه بالمفصل واما كونه ما بين  
والمشط فعنه ان العظم المتقوس من اتصال الساق بالقدم هو عظم الكعب وعظم  
مقدم عليه فهو خارج عنها واقع بينهما وقد عرفت ان ذلك لان الزد في مرتبه  
فان كان تحت الساق الا ان اوله خارج بالحقيقة عن اتصال المفصل فتبين  
يجوز ان يقال ان المفصل هو عظم الكعب ليس بالمفصل مائة ومثله في حقيقة  
وكيف كان فتبين كونه بين ظهر القدم وبين المفصل عدم كونه في ظهر القدم ان قلت  
لا اشكال في انه في ظهر القدم كما هو صريح طائفة من الروايات وانما في الاصحاب  
عليه وقد بين انهما ياربه قولنا صحاحنا عن قول اهل الخلاف فكيف يمكن ان يقال انه  
نسبة ظهر القدم وان وقع بينه وبين المفصل وهي عظم الساق الا على ظهر  
القدم قلت ان قد يقال ظهر القدم في مقابل عظم الساق كما يطلق لما على  
ما يقال في الجرح وهذا معنى قول احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه  
السلام قال سئل عن المسح على القدمين كبت هو وضع كفه على الاصابع فصح  
الى الكعبين والظاهر لقدم فان ظاهر القدم لا يقع كونه غاية الا ان يكون  
المراد بظاهر القدم كل وجه من وجهها الى اخرها فالقدم فوجب ان للكعب يعني ان المسح  
ينتهي بانتهاء ظاهر القدم وح فالمراد بظاهر القدم فوجب ان للكعب يعني ان المسح  
لساق المحاط به الذي هو اساسه فهو وان كان يقع من القدم وليس باطنه  
ولا قداره ولا ورائه ولا احده بل انما هو ظهره ولا منافاة بين كونين لظاهر  
وبين ضرورة اساس الساق لانه لا خصاصة بكونه اساس الساق متصلا  
حتى كانه جزء منه بحسب عرفان فواضع من جرحه يخرج عن كونه قدما كما ان الجرح  
والساق لا خصاصة بينهما فلهذا في العوائق صح سلب اسم الماء عنها لا لفراد في الموضع  
لقائه على ما يقتضيه طبعه وان كان اتصال الماء عليها بحسب الاصا حقيقه  
السيلان ليس ذاك اياه لهذا العنصر بحيث يكون بالانجاء حقيقة غير تلك الحقيقة



واوضح من هذا المثال ان سطح الذراع انما يثبت عليه من فوقها احاطت به جلد راحة  
صحيح لانه حقيقة وليس سطحيا باعتبار آخر فذكر هذا والحاصل ان كون الكعب حصص  
ذلك العظم الذي يلعب به من الواضحات فقد صرح به قوم واسا ليه اخرون وليس عليه  
من بعض الكلمات خفا ولا امر على من لا حجة له من ان المفصل من حيث هو موضع  
الحكم وكيف كان فاختلقت هذه التعريفات ليس شيئا على الاختلاف في موضع  
الحكم قطعا لما عرفت من ان هذا القول في المراد بالكعبين في قولنا بالتعاقد التريتين و  
يقطع هذا المعنى وهو عدم المتألفة بين كون موضع الحكم هو ذلك العظم ويجعل  
المفصل بين عظمي الساق والقدم موضعها بالتام فيما ورد في قطع رجل الساق من  
الاجزاء فقوله وايه سماعة عن ابي عبد الله فان عاد قطع رجله من وسط القدم  
وفي رواية محمد بن هلال عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اجزئتين  
الساق لم يقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا يقطع يده اليسرى ورجله اليمنى يقال  
ما احسن ما سئلت اذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى سقط على جانبه اليسر  
ولم يقد على القيام فاذا قطعت يده اليسرى ورجله اليسرى اعتدل واستوى وقالوا  
قلت له جعلت فداك ليقوم وقد قطعت رجله قال نعم ان القطع ليس حيث لا يشاء  
ليقطع انما يقطع الرجل من الكعب ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد  
ثم وفي فقه الرضا عن احمد بن محمد بن محمد عن المسعودي عن معوية بن وهار  
قال قال ابو عبد الله ثم يقطع من الساق اربع اصابع ويترك الا ابرام فقطع  
الرجل من المفصل ويترك العقيب طار عليه ونظر من هذه الاخبار انه لا يبق  
للساق من القدم الا العقب فيشوب القطع ظهر القدم ومبداء الكعب  
ومثاله الى ان المفصل هو الكعب وقال الصدوق في المقنع فان عاد قطع  
رجله من وسط القدم انتهى وفي المقنع فان سرق ثابته من حرز ما قيمته ربع  
دينار فضاعا قطعت رجله اليسرى من اصل الساق وتلك له موزن القدم بعد  
عليه عند قيامه في الصلوة انتهى وفي الانتصار ومما افردت به الامامية القول  
بان الساق يقطع يده من اصول الاصابع وتبقى الاخر والابهام وفي الرجل  
تقطع من صدر القدم ويقتل العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك ذهبوا  
كلهم الى ان قطع القدم من الرسغ والرجل من المفصل من غير ثبوت قدم ثم قالوا  
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتروك ان الله ثم امرنا في النهاية فان

فان سرق بعد قطع يده من حرز المقدار الذي قدمناه ذكر قطعت رجله اليسرى  
من اصل الساق ويترك له عقبه بعد عليها في الصلوة انتهى وفي المبسوط القطع  
عندنا من اصول الاصابع في اليد وفي الرجل من عند مفصل الشراطين عندنا على  
ظهر القدم ويترك له ما يمشي عليه وعنده من الكعب وهو المفصل الذي بين الكعب  
لذراع والمفصل الذي بين الساق والقدم انتهى وهذه العبارة توهم التقابل  
بين المفصل والناقي الذي عند مفصل الشراطين ولكن المقصود من القطع من المفصل  
الذي عليه اهل الخلاف قطع القدم رأسا وفصل الساق عنه من مفصله وهذا على  
خلاف اجماع اصحابنا ولا ينافي كون قطع القدم من الوسط من هذا المفصل  
كما هو صريح الرضا في مفاد ساير الاخبار حيث انها صريحة في انه يقطع  
بعد التقصير الى العقب وهذا هو المستفاد من كلامه من صرح بان يقطع من  
اصل الساق فانه عين المفصل ولقد اجاد المرفوعة حيث قد اسناد  
القطع قطع الرجل من المفصل الى الخافقين بقوله من غير ثبوت قدم فان  
القطع من المفصل مما لا خلاف فيه بين الفريقين وانما الخلاف في تيقن  
من القدم وعندهما ولا يخفى دلالة عبارة المبسوط على ان المراد من العظم  
الناقي ما افاده آية الله فدا حيث عطف على قوله مفصل الشراطين ومن المعلوم  
ان المفصل لا يعلق له ما يمشي فانه عبارة عن العقب كما يظهر من صريح  
النهاية وكل ما عجزه وفي الشرائع فان سرق بعد قطع يده من حرز المقدار  
الذي قد مضى ذكر قطعت رجله اليسرى من المفصل المشط ما بين قبة القدم و  
اصل الساق ويترك بعض القدم الذي هو الكعب يمشي عليه في الصلوة انتهى  
والظاهر ان هذه العبارة كعبارة سائر الروايات فان من المعلوم ان القطع  
عندنا من اصل الساق ومقتضى كلامه ما عجزه وبين ما عجزه قبة القدم ببيان  
ان المشط عبارة عن تمام ظهر القدم كما عرفت ففصل عبارة عن مفصل الساق و  
القدم ومن المعلوم ان المفصل واقع بين اصل الساق وما عجزه مما عجزه من  
قبة القدم الى العقب من الزور وقا استفاد من كلامه ان القبة عجز الكعب  
ولهذا لم يعرف بها في الطهارة وانهم من الواضح ان الكعب في القبة و  
مقتضى كلامه ان القبة قبل الكعب فالاستفاد منه وان كان ان القبة  
عجز المفصل وعجز اساس الساق الا انه مضطرب ردى لا يعاين ومثله في



وضع الساقين في موضعين حيث قال فما إذا الرجل فصدنا ليقطع الاصابع الدية  
 من مسط القدم ويترك الا بهما والعقبان في هذا خلاف ما عليه الفقهاء  
 ووردت الروايات من عدم ببقية شيء من القدم والعقب وفي الغيبة موضع  
 لقطع في اليد من اصبع الاصابع ويترك له الاصابع وفي الرجل عند مفصل  
 الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب وفي المراسم فان سرق ثاينة قطعت رجله  
 اليسرى من اصل الساق ويترك له القدم والقدم سقطت لفظ المؤخر وفي رواية  
 وساو بها ان يعود المسارق ويسرق بعد ان قطع عينه ويلزم قطع رجله  
 اليسرى من مفصل القدم ويترك له العقب ليعتمد عليها انه قال في الطهارة  
 وها قبلا القدمين وحيث عرفنا انه يقطع رجل السارق من الكعب ببقية اليد  
 فلا بد ان يكون المفصل عنده كعبا عن الجامع من الكعب وان يبقى بعقبه  
 وضرب الكعب في الطهارة بقية القدم وهذا يرجع الى ان العقب عين المفصل وفي  
 المختلف قال الشافعي ان اسرق ثاينة بعد قطع عينه قطعت رجل اليسرى من  
 اصل الساق قاله وترك عقبه ليعتمد عليها في الصلوة وقاله المتنع  
 عقيب قوله من اصل الساق ويترك له مؤخر القدم ليعتمد عليه عند قيامه في الصلوة  
 وقال السيد المرتضى في الرجل يقطع من صدر القدم ويبقى له العقب والقدم  
 في يده في لفظها قد صلبا الى انه يقطع الرجل من المفصل من غير ببقية قدمه  
 قال سائر يقطع رجله اليسرى من اصل الساق ويترك له القدم وهذه عبارة  
 ردية وقال ابو الصلاح وان سرق ثاينة قطع مسط رجله اليسرى من المفصل  
 دون مؤخر القدم في العقب وقال ابن حمزة ويلزم قطع رجله اليسرى من  
 في ظهر القدم ويترك العقب وقال الشيخ في وقت القطع عندنا في الرجل  
 من عند مفصل الشراك من عندنا في يده ظهر القدم ويترك ما يصلي عليه  
 وعندهم المفصل الذي بين الساق والقدم وفي رواية ابصر عن مولانا  
 يقطع رجله من وسط القدم الصادق ثم فانها دقت رجله من وسط القدم وفي رواية عبد الله  
 ويترك عقبه يمشي عليها صلال عن الصادق ع اما يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم  
 برؤاها ساجدة عن الصادق به فيصلي ويصلي به وفي رواية اسحق او غيره يقطع عليها اليمنى واليسرى  
 يستأخذ من صدر كلاه حيث قال وقاله المتنع عقيب قوله ان كان كلبا  
 كاذب الروايات ناضرة الى ان عرضهم من عدم استيعاب القدم بالقطع انما

انما هو انبا والعقب وهذا غير الشافعيان الذين اجهما المرجع في استيفاء الطرف  
 وما عليه لفرقة باصل الساق الصريح في عدم انبا شيء من ظهر القدم ومع ذلك  
 لم يبقها به وعقبها به بقولها ويترك عقبه ويترك له مؤخر قدمه وحيث كان الاخير  
 اصرحه في خصصا المؤخر بالانبا وان العقب انما يترك من حيث انه مؤخر حصة  
 بالعرض له لكي الذي يظهر من آخر كلامه ان الروايات متعارضة حيث رجع  
 رواية اسحق ولكن التحقيق انه لا تعارض بينهما لان الكعب في اصل الساق والمفصل  
 هو الوسط كما هو جوب بل اطبق عليه الفقهاء فراجع ما قد منه فظهر ان عقيب  
 التحديد في الروايات وكلمات اصحاب ترك العقب ليل على ان هذا هو المقصود  
 من الخبر بدلالة الى من عزز في بين المقبولين من القدم او صدره وسعد الشراك  
 والعقب الثاني والمسط والكعب مفصل القدم ومفصل المسط واصل الساق  
 والامكن لقولهم ويترك عقبه بعد الحكم بالقطع من الصدر وما يفيد مفاد  
 معنى فندبر ومن الغريب ما في كشف الشامخ في شرح قوله لا مقطعة فان عاد  
 قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم قال هذه عبارة هنا وفي سائر كتبه  
 سوى التحفص وعبارة الجمع وظاهرها في نهاية مجمع البيان من القطع من  
 اصل الساق قال في المفصل بين الساق والقدم حتى لا يبقى من عظام القدم  
 الا ما بينه وبين عظم الساق ويسميه الاطباء كعبا وواقعه المصنف انه ان  
 جعل من عظام القدم الا ما بينه وبين عظم الساق ويسميه الاطباء كعبا وواقعه  
 ان جعل من عظام القدم ومشتد قوله المصنف في المصنف في خبره بصير ذكره واما خبر  
 ع في خبر اسحق وذكره في المتن قوله من اصل الساق الا انه قال ويترك  
 لقدم والظاهر انه لا يراد به العقب وكذا في المراسم من اصل الساق لانه قال ويترك  
 له القدم وفي الصحيح انه لعبادة به والظاهر سقوط لفظ مؤخر من انبا وفي وقت وط  
 في التحفص انه من عند مفصل الشراك من عندنا في يده ظهر القدم ويترك له ما يصلي عليه  
 ونقص ما في السراة ذكر عبارة فقال وفي الكافي والعيضة والمصباح انه من عند  
 مفصل الشراك ويترك له مؤخر القدم والعقب ومقتضى هذه العبارة انها لا تقطع  
 من وسط القدم كما في المتن وانما يقطع من عظامها الاصابع والمسط فيسبغ برحم  
 والعظم الى دري والردى والعقب وما بينه وبين الساق من الكعب وواقعه  
 ما في الوسيلة من انه الساق في ظهر القدم ويترك العقب واعلمنا ما فاقه



على العقب مستندهم قول المصنف في جزئها وذكروا في جبر عبد الله بن هاشم  
انما يقطع الرجل من الكعب وتترك له من قدمه ما يقوم به ويصل ويغيره ان كان  
الكعب قبلة القدم كما هو المشهور وفي الاشكال يقطع من صدر القدم فيبقى له العقب  
وهو يحتمل الاربعين والاقتصار على العقب على الثاني كما اقتصر ابن جبره وفي  
انه من الكعب وان يقول له عقبه وقيل الكعب في الظاهر بقية القدم فالظاهر ان كان  
وما يقول المصنف ان من الكعب ان شئت على عبارات الاصحاب على قول الكعب لما بين العقب  
والساق من العظم الخ في جعله من العقب الا انه لا بد من التمسك بالاشياء فانه يحمي اختلافها  
في المسئلة واختلاف الاجزاء بل في المسائل بين ما في المالكين وبين ما في باقي  
الكاتب العلامة لا يمنع ان في التمسك فسر لعظم الثاني بعقد الشراك وقيل يجمع  
والقدم مع ان الشاظر في كلمات القدماء لا يخفى عليه ان المسئلة ليس فيها الا  
قولين من الفرقين وان الروايات لا تعارض فيها عنده كما بيناه فراجع و  
تظهر من وقع النظر في كلامه بالثلاث فانه قد مر منها قوله وظاهرها في النهاية في  
ضرورة انه لا فرق بين التمسك بمفصل القدم وبين التمسك باصل الساق حيث  
ان اصل الساق واحد وفي المفصل فكل من العبارتين صريح وان القطع من المفصل  
ومنها قوله الامامية وبين عظم الساق فان الباقى على هذا من عظام  
القدم عظم الكعب والعقب المقصود بالاثلاث انما هو الثاني ولهذا حصرنا  
ما من الباقى في العقب ولكن العلماء الاما في السراير وهو انهم يخففونها  
قوله وتسميه الاصطفاة فانك قد مررت انها ليست تسمى منهم بل لا كعبا سرا في العقب  
الاهذا العظم ومنها قوله واتفق المصنف فانه لا مخرجه اصل ومنها قوله  
الا انه قال الا فان المخرز والعقب مشايدان بحسب المعنى الوصل الاصل والعقب  
اشتمل الى العظم لتعقبه وقوعه في اخر عظام القدم ولو لم يكن المخرز ظاهرا في  
خصوصها وآراء الساق لم يكن العقب بحسب الاصل انما كذلك وما كان للقول  
في حال وكيف كان فظهر المخرز في العقب لا يوصل له في القولين فلو لم يكن فلو لم يبق المخرز  
في قولهم من اصل الساق لم يكن قادرا ومنها قوله وفي ذلك فانه مقتضى  
الشراك انما هو اصل الساق بالاعتناء مع ان العلامة قدوة هو الذي فسر العظم  
الثاني بمقتضى الشراك وقيل يجمع الساق والقدم الذي هو عين المفصل فلو لم  
اختلف في قوله في التخصيص وغيره من اجاب الامور ومنها قوله وتقصير الا

فان عبارة السراير اوضح فيما ذكره اول الاقوال فالتا المشط عبارة عن تمام ظهر  
القدم والمقبرم احسن من التعبير بمفصل الساق والقدم وان تبا وباحسب لصدق  
حيث ان مفصل ظهر القدم من الساق مذهب الامامية ومفصل الساق من القدم  
مذهب الخلفين بمفصل الثاني من حيث انه مفصل المشط محل للقطع على مذهبنا  
فان السراير اوضح واصح مما يتصور في المقام فلو لم تفصيلا لما قدم منا في القول  
الا قبل بحسب المشط بالعين الاضربا لا يوافق هذا القول مع ان السراير كلام  
ابن ادريس في تقصير اصل بل انما هو كغيره من حيث الاقتصار على الحد من غير  
العرض لما يبق بعد القطع مفصلا بل قوله وتترك له صريح في اختصاص الكعب  
بالاقتصار وهو عين القول لا يقل مع ان هذا القول لا يحصل له على ما رجع  
لعدم تعيين ما بين القبة واصل الساق وقد دمه صا بقية ان السراير في  
الروايات ما توجه ومنها قوله وفي الكافية فان مقتضى الشراك قد مررنا به  
اصل الساق مع والعقب مؤخر المخرز وما جعله مفصلا هذه العبارة في بعض  
للأخبار وخذل ما اجمع عليه الفرقان مع ان مؤخر القدم لو كان مؤخره  
على هذا القول فكيف يكون ذلك على قول الثاني عليه ومنها قوله وفيها  
ما الى فان الثاني ليس مقدما على المرح بالضرورة لعدم توهنك وجوب  
قوله ولعله ساهى ان كان العرض لما يبق انما هو للتفصيل وتوضيح المرد كلف  
يقاسم فيه وليس الا من قبل محل قول الشخص في الدار جلي في مقام لعد  
بانه ساهى وذلك ولم يبق الثالث بالتمام يظهر ما في بقية كلامه اهلنا  
مقامه والخاص ان العظم الثاني وان كان غير المفصل الا انه حيث يوصل به  
لعظمتان واقع في المفصل فلا فرق بين تعدد المسح بذلك العظم وبين تعدد  
بالمفصل يوقع ذلك العظمية ولهذا قال الرازي وقالت الامامية وكل من  
ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الخيم فابن  
موضوع تعدد عظم الساق وحيث يكون مفصلا الثاني قد والقدم والذليل  
الاخر عندهم ان المفصل يسمى كعبا ومنه كعب الوماح لمفاصله وفي وسط الكعب  
مفصل فوجب ان يكون الكعب فظما انه لا فرق فيما هو انما يتعدا حواضا  
بين ان يقال ان العظم المستدير يسمى بهذا الاسم وبين ان يقال انه في ظاهر  
القدم مفصلا وهو كعب فان الجمع دليل الاجتماع وهذا انما صرح في ان



المفصل كالعظم المستدير واقع في وسط القدم وعن الكشاف انه لو اريد المسح  
لقليل الكعب او الكعب لان الكعب اذا كان مفصل القدم وهو واحد  
كل رجل فان اريد كل واحد فالأجزاء والابايج واما اذا اريد العظم فيجب  
الاشارة واما اثنان في كل رجل فتصير اثنيتا باعتبار كل رجل وكلامنا  
المتقدم صرح في ذلك العظم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون  
مفصل الساق والقدم والمفصل مستقيم كعظم الخافضة نقل استدلالنا فيقالين  
بالسبح واجاب بان العظم المستدير موضوع في المفصل شيء لا يعرف الا  
اهل العلم بتسريح الابدان والعظماء انما تان في طرفي الساق محسوس  
لكل احد ومناط التكليف ليس لامر اظهر انتهى قال آية الله في القرآن  
ومحل المسح ظهر القدمين من راس الاصابع الى الكعبين وهما العظام  
التي تان في وسط القدم وهما معتقد الشراك اعني جميع الساق والقدم  
ذهب ابي عبد الله اجمع وبه قال محمد بن الحسن الشيباني لانه مأخوذ  
من كعب ثري لم يزل اذا ارتفع ولقوا للمباركة وقد سئل فابن الكعبان  
هي ههنا يعني المفصل دون عظم الساق وقال الجوهري كانه الكعب هو العظم  
الماضي عن يمين الرجل وشالها لان في شيا كان من في كعب رسول الله  
من ورثته ونقص اهل اللغة عليه ولا حجة في الاول على المطلوب والنقص  
لا يقدح على التخصيص انتهى فلو اراد بيان تصديق العناوين والنقود  
في وسط القدم وتكون معتقد الشراك وازاد جميع الساق والقدم من معتقد  
الشراك لانه ليس له هناك ثم شهد باجماع الامامية على ان الكعب هو عظم  
الموصوفين بكون الاوصاف المتطابقة ولكن فيه النظر مواقع منها قوله لانه  
مأخوذ آية فانك قد عرفت ان كعب ثري لجارية مأخوذ من الكعب الاسمي  
فالامر بالعكس مع ان معنى هذا الكلام ليس ما زعمه بل المعنى البدوي واليهود  
واين هذا من الارتفاع ويكون هذا العظم كعظم الساق واما النزاع وفي  
في ظهر القدم فلا حاجة لاثبات اصل التسمية الى هذا التكلف ومتهاوية  
وقال الجوهري كانه لانه على خلاف الواقع وقد عرفت نقل اتفاقنا  
بالسبح على ان الكعب هو ذلك العظم من الرازي وغيره وفي الذكر بعد  
ما ذكر اجماعنا قال وهو مذهب الحنفية وبعض الشافعية انتهى ومنها

ومنها قوله والنقص لا يدل على التخصيص فانه سلم النقص وحسنه وانكروا لانه  
على التخصيص مع انك قد عرفت ان الامر بالعكس فان احدا من اهل اللغة  
لم يجعل الظنوة معنى للكعب وانما اشتبه الامر على الاصحى فوهم كون ذلك  
لعظم الموسوم به هناك وهكذا حال غيره مع ان المصرح بذلك منهم انما صرح  
به لنفي كون ما في ظهر القدم كعظم الساق فاما علم الحقيقة فلا حاجة لاثباتها  
ولا وجه لا اعتبار راي هؤلاء في مثل هذه المسئلة التي لا معنى لثبوتها للتقليد منها  
فمن ثبت اعتبار رايه كالفقيه في النزوع لا يعيد المقالة في شخصه لموضوعه فكيف  
يعبر قول هؤلاء فيكون هذا القيل مع انه مخالف للضرورة كما عرفت من جهة  
مع انك قد عرفت عدم جنة من ذهب لان الكعب ليس الا الظنوة لو اخطأت  
اللغة حيث خفي على كعب القصب مع شيوخه وعامة من مشيخه  
جماعة به وقالوا في الاختلاف يزداد بالكعبين ههنا المفصل بين الساق والقدم  
وفي عبارة علمائنا اشتبه على غير المحصل فان الشيخ واكثر الجماعة قالوا  
ان الكعبين هما العظام التي تان في وسط القدم الى ان قال لانا ما رآه  
الشيخ في الصحيح عن زرارة وتكرار ابن اعين عن ابي جعفر قلنا اصل قوله  
فابن الكعبين قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق وما رواه ابن ابي  
عدي الساقية وقد خفي معنى وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم على  
مقدم راسه وظهر قدميه وهو يعطى استيعابا بالسبح في ظهر القدم ولانه  
اقرب الى واحد وهو اهل اللغة انتهى فهذا العلم صريح وان المفصل من  
حمة مما اذا لانه ذلك العظم الذي هو عند الاصحاب موضوع الحكم ومراد  
من الغاية متحد معه محلا فلا فرق بين ان نقل بحسب المسح الى ذلك العظم  
المعروف وبين ان نقل بحسب المسح الى المفصل وهذا الكلام يستفاد منه  
امورا اول ان الواجب عند جميع الامامية استيعاب ظهر القدم بالسبح  
طولا حيث ان الكعب عندهم هو المفصل بين عظمي الساق والقدم دون  
باعتبار اتحاده مع العظم المستدير بحسب الجاهل لانه موضوع هناك فالغاية  
المفصل وهذا لا ينفك عن الاستيعاب لان الكعب واقع تحت عظم الساق  
فلا يصلح المسح الا اذا وصل الى المفصل وهذا يظهر باتتامة كلامنا  
المشرحين والحاصل ان مقتضى ما عليه الاصحاب هو الحكم بالاستيعاب



فانك قد رايت ان تعريف الكعب بالعظم الناشئ في ظهر القدم وتعرفه بالمفصل  
بين الساق والقدم وكذا معقد الشراك كعب اتفاقا مع انه عين المفصل  
بالعيان وليس هذا الا من جهة انها متعاديان والحق متعلق به <sup>بالعظم</sup>  
في محل الاتحادات عن ان العلامه في المذكورة قال اعمى من العظمين الشراك  
الذين هما معقد الشراك جميع الساق والقدم ومن المعلوم ان الجمع في  
المفصل عبارتان عن معنى واحد في هذا المقام فان اصله يوم ان اختلف  
التعريف بالمفصل والجمع والمشتق ناشئ عن الاختلاف في معنى الكعب بل يطبق  
على شراك المجربين في المذهب بل وقع التعيين من شخص واحد كما لايت  
ولامنا قات بين كون الاستيعاب الطولي مذهب الجميع وبين اتفاقهم على  
الاستيعاب عرضيا كما انه لا منافاة بين وجوب استيعاب ظهر القدم بالمسح  
وبين عدم دخول الغاية اي نفس المفصل في المسح فاق وجوب الاشياء بالية في  
في استيعاب ظهر القدم فاق المفصل هو الحد المشترك ودخوله لا ينافي عن  
ادخال شئ من عظم الساق فلو نافي في ذلك ما احتار الكعب من عدم وجوب  
ادخال الكعب قاله المحقق قد يتبين انه لا يجب استيعاب القدم كله بالمسح  
يكفي ولو قد راعاه من رؤس الاصابع الى الكعبين فلا بد من الاتيان بالغد  
وهل يجب ادخال الكعب في المسح الاشبه لا رواية زرارة وكثير عن ابي  
جعفر ثم انتهى وقال قبل ذلك ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي  
من رؤس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقها  
اهل البيت عليهم السلام لئلا يمسح الرجل على بعض بعضه والارجل  
معطوفة عليها فوجب ان يكون لها حكمها ومن طريق الاصحاب ما رواه  
وكثير ابا عبد الله عن ابي جعفر ثم اذا سمعت شيئا من راسك او بشئ من قدمك  
ما بين كعبك الى طرف الاصابع فقد اجزأتك في هذا الذي ادعى عليه  
الاجماع انما هو عدم وجوب الاستيعاب به عرضيا واما وجوب الاستيعاب  
طولا فهذا الذي تردد فيه ثم احتاره وقد يتبين ان التعيين في الرجلين  
انما هو بالنسبة الى العرض حيث ان الطول محدود بكلمة الى فاق في رواية  
اخرين من قولهم ما بين كعبك عبارة اخرى عن قوله الى الكعبين فاق  
كل جسم يحاط بطرفه واقع بينهما وان كانت الاطراف عين الشئ يجب

بحسب الحقيقة والمبدء والمبدء حيث يعبرون من نفس الشئ متحدا ان معبره لا يتأخر  
بينها باعتبارها لا بشرط كما هو الحال في جميع اجزاء المركبات الحقيقية والاشياء  
بالنسبة الى اجزاء الحقيقة والاعتبارية فالمتعين ان هذا المقدار المحدود  
الذي لا بد من استحبابه استيعابه بالمسح كما هو متفق عليه كونه ما يقوله  
اسمعوا انما يجب مسح بعضه وهذا لا معنى له الا ان يتحقق من حيث العرض  
فا ذهب اليه الحق في نفسه فاسد لما عرفت من ان كون متعلق الحكم ما بين  
الشئ وبين وان اقله بين الطرفين لما وقع في البين ضرورة استحالة وقوع  
شئ بين نفسه الا ان المعاصرة الاعتبارية كما فيه ولو لاها لم يتحقق التقابل  
بين الاطراف في اتحادها في الحقيقة ومع ذلك فلا نافي في وجوب الاستيعاب  
من حيث العرض ولهذا كند في جبره من تارة اخرى وجوب الاستيعاب طولا  
الى ان رايت كلاما في الذكرى فستعني النجيب عما كنت فيه قال هو ظهر المقدار  
هل المسح كما تقدم في الراس بحيث يقع المسح على جزء منه مجزئ كما لا ريب  
يكون التحديق للمقدم المسح لا للمسح بحمل ذلك نسبة بين المعطوف  
لمعطوف عليه وتحديث الاخير عن الباقر ومعه في المحرر بعد الرد  
ما لا بد من الاتيان بالغاية ولا ريب انه احوط وعليه عمل الاصحاب انما  
فان تعلق الى الكعبين باسحهما لا ريب فيه ومع ذلك فكل من يحمل ما استعمل  
مع ان التعلق بالفعل لا معنى له الا كونه من صوده فلفظ اطلاق الامر بالفعل  
استيعاب الرجلين بالمسح كما ان لفظ اطلاق الامر بالفعل استيعاب الرجلين  
الى ذلك على شئ ما لا يكعب فالاستيعاب يستفاد من نفس وقوع الفعل  
على المعقول وكذا الى تمتع من شمول الحكم لما بعد ما ولو لاها شمول الحكم  
جميع الرجل الا ان دخول كلمة بالمسح الدلالة على الاستيعاب ولو لا كلمة الى  
لساوت الارجل الرؤس فالالكفا بمسح من كان فالاستيعاب لا  
استيفاء الا هذا الغاية كما افاده الحق وليس هذا الا من قبل احتما التقيد  
الوجه انما هو ضرورة العمل وهذا وليت شعرك لم يحتمل هذا المعنى في الدين  
ولم يكن فيه بطل بعض منها غاية الامر وجوب كون ذلك البعض واقعا  
بين ارفق الاطراف الاصابع ولعل الذي منع من ذلك ما توهموا من كون  
بعض مع قال الواحد يكثر من الخ في جعله ان هذا معنى مع ويجوز حمل



وهو مذهب أكثر المتأخرين ولكن قال الزحاج لو كان معناه مع المرافق لم يكن فائدا  
في المرافق وكان المذهب كلما يحسن نفعه ولكنه قد ما ينتمى إليه في الغل التي فاسدا  
التدبير مستحيل مع كونها جميع مع وهذا واضح ولكن الذي يستفاد من  
أن مقصودهم من هذا الكلام دخول الغاية في الحكم لأن كل ما إلى هذا المعنى فانه  
لو جاز فلا بد في الدلالة من قرينة وليس في الآية ما يدل على هذا المعنى وحسب  
أن الدخول حكا عند معلوم نزع بعضهم عنهم أنه من حيث أن إلى جميع مع  
هو غير جاز في المقام وليس من قبل قوله نعم من انضار إلى الآية فلهذا  
ولا تأكلوا أموالكم إلى أموالكم وقول الزحاج تفسيره كقولنا قد عصى بغير المندى  
إلى جازك مثل أرباح المصيبة فأتى لا ولا يحسن في السلوك والثاني في  
معنى الاستقام وهو هذا القياس كل ما يؤم كونه إلى جميع مع لا معنى لها  
الغاية والحاصل أن كون التحديد للمسيح والمفسر لا يحسن مع المتعلق  
بالفعلين فلا مجال للوسوسة في فهم الغاية وأما وجوب الاستيعاب فاستقام  
لا يتوقف على ذلك بل إنما الغاية ما نفعه كما عرفت فظهر وجوب دلالة الآية  
على الاستيعاب بالنظر في الغاية وأما ما استدل به في الذكرى لعدم من  
التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فلا يحصل له حيث أن العطف لا ينفك  
إلا الترتيب في قبل المعطوف عليه لا المشاركة في الأحكام الخارجية عن القضية  
وأنه قياس مع الغاية لا يلزم من بطلان دليله أي دلالة العطف في قضية على  
لاشتراك في جميع القضايا بافتراد المسح على الرجلين وكونه ببعضها يتفاد  
من العطف وأما عدم كون المسح محددا في الرأس فلا ينافي كونه محددا في  
الرجلين ولا دلالة للعطف على الترتيب في عدم التحديد بالضرورة وأما حديث  
خون فقد عرفت أنه لا يدل على ما تدل عليه الآية والتعريض فيها أنها هو بالنسبة  
إلى العرض وكيف كان فقولنا وعليه على الأصحاب استخدام منه الإجماع على  
الاستيعاب الصلوات فإن الزام الأصحاب بهذا العمل مع أنه على خلاف الأصل  
مع عدم التزامهم بالاحتياط في غيره من المواد ولا وجه له إلا وجوبه عند  
العمل في الكلام في الاستيعاب في مقامين الأول استيعاب ما بين أطراف  
الأصابع إلى الكعبين فاحترج الغاية والتأمل فيه ناشئ عن عدم الإطلاق  
على معنى تعلق الحرف بالفعل مع أن الحكم كان يكون من صوره بارت المذهب فلا

فلا مجال للتأمل فيه لكن هذا غير ما كنا نصدده استعادة من عبارة الخلفاء وتبيين  
بعد ذلك الثاني استيعاب ظهر التقدم بالمسح طولا وهذا إذا ثبت بكتف عبات الغاية  
هو المفصل فان أظهر هناك اعظم الشاق فلو كان مسح الكعبين متبعا على أحده  
مردا بين ما هو قبل ملتقى العظمين وبين نفس الملتقى يظهر من هذا الحكم ضرورة  
عدم تجاؤز الحرك عاتية وحسب أن المفصل عند الجميع هو الكعب المتعلق به الحكم في  
هذا المقام جميع أنه الغاية وإذا لم يكن ذلك العظم الواقع فيه دليل على أنها عند  
في هذا المقام كما رأيت في الاستيعاب وإن قلنا بعدم دخول الغاية ثم إذا عرفت  
أن في مختلف استقام والاستيعاب من رواية ابن أبي ذر فلهذا وهو دليل آخر أن المفصل  
هو الكعب يعني أن الحكم ينتهي إليه ولو باعتبار وجوده تحققت أصاقي هناك ولكن يظهر  
فإن المسح على ظهر القدم أهم من مسح بعضه فهو كالسج على المقدم الذي لا يدل على  
استيعاب فالرواية إنما دللت على عدم استيعاب القدم ظهر بطلان المسح وتخصيص  
المقدم به وأما الاستيعاب فلا يجمع روايات الروضة أظهره هذا المعنى فلا  
الرواية وما يماثلها في التعبير ففي رواية داود بن فرقد قال سمعت أبا عبد الله  
يقول أني قال ويصح راسك وجلب فان الظاهر بمقتضى الإطلاق الاستيعاب  
كالرجل فلا فرق بين أن يقال غسل وجهك وذراعيك وبين أن يقال مسح راسك  
ورجلتيك في قاعدة الاستيعاب بمقتضى الإطلاق كما بيناه سابقا وقد ثبت ذلك  
لوجوب في الرأس وفي باطن القدمين وفي ظاهرهما من حيث العرض في الاستيعاب  
من حيث الطول في القدم خاصة حيث ثبت تقدير الرجل بالمقدم وأراد منه بهذا الكلام  
تأمل هذه الرواية وإن كان من أوجه كما أن الآية أحسن مما استدل به حيث  
أن المتدبر على أنها لا بد من أن المقصود في مسح المسح على ظاهره وانظر  
لاستعلاء الذي هو من خصوصيات القضية فلا يستفاد منه إلا عدم وجوب  
مسح الباطن فلهذا يقولون فلهذا فان القضية سبقت لأفاد هذه الخصوصية  
فبين أنها من غير هذه الجهة في مقام الأحوال والتجمل في هذا استدلال هذه  
الرواية المستعمل على كونه على رواية الصدوق لها من أن هذه الرواية يجب  
سندده أظهر في رأيه فقد روي كل من عن حماد بن عيسى عن زرارة قال قال أبو  
جعفر إن الله استعملكم على ما كنتم عليه من قبله فلو كان الله قد علم ما كنتم عليه من قبله



يقولون في مجمع عن ذراعية عن غير كذا يعني ثم قال هكذا اذا كانت الكف ظاهرة  
ثم ملا لها ما هو وضعها على جبهة ثم قال بسم الله وشد له اطراف حبيته ثم اخرها  
على وجهه وظاهر جبهة مرة واحدة ثم غلى يده اليسرى فزف بها ملا لها ثم وضع  
على مرفقه اليمنى فامركه على ساعده حتى جرى على طرف اصابعه ثم عرف بمسحها  
في صنع على مرفقه اليسرى فامركه على ساعده حتى جرى الماء على طرف اصابعه  
مقدم راسه وظاهر قدميه ببلية خياله وبقية بلية خياله قال وقال ابو جعفر ع ان الله  
وتوحيته لوت فخر عن يمينه من الوضوء ثلث عرفات واحدة للوجه واثنا  
للدراعين وثلث ببلية خياله ناصيته وما بقي من بلية خياله ظهر قد علمت ان  
وتمسح ببلية خياله ظهر قد علمت اليسرى قال في الزايرة قال ابو جعفر ع ان الله  
مبين ع من وضوءه رسول الله صلى الله عليه وآله في كل صلاة فذكر في كل صلاة  
اصبح ظهر قد علمت في الاستيعاب بمجدد فليس عليه فان الله في لا يدل على احتصاص  
الظهر بالمسح كقولك فرس على الدار وخرش وبني الدار على الدار واكثر رواياتنا  
فخلوها من كانه على والتقدم بالانفس فمكونا ظهر القدم منصرفا وكان مقدم  
انما من خصوص ما يدخل على بان يقول مسح ظهر القدم قد علمت وهو مقدم  
كان دالا على المطلوب فيجوز لا سلب مع ان كان دالا على استيعاب جميع الظهر  
بالمسح ويجوز القول بصحة عليه ان تمام الظهر ومن المعلوم عدم وجوبه مع  
ان الفعل ليس مستتباً على تلك المندوبات فمن ان تستوفد الوجوب بل لا اشكال  
في اشتماله على بعض المندوبات فمن ان تستوفد الوجوب بل لا اشكال في اشتماله  
على بعض المندوبات فبالجمله فله الشك في انه سببه من قبل الشرف الذي يدل على  
الاستيعاب بصريح صحيح الا حوزين فانه عاين محل الكعب في المفصل وهذا  
لا يجوز الا ان لم يكن من هذا العظم شئ قبل المفصل او يكون ذلك العظم داخل  
في المسح كله فلا يجوز الاكتفاء بمسح ما يحاذي اول جزء منه فالتحقق المعلوم  
من هذا الكلام ان الغاية انما هو المفصل واعتماد الاصحاب بقا طرقة على  
هذه الرواية واستدلوا بها على اجماعهم على ما يشتمل عليه والا كما ان  
يتبينون على اشتمالها على ما لا يلزمون به ولو كان هذا الحق عند معارض  
سائر الاخبار كما يتبينون لم يستوعبوا وما صنفوا بل كانوا يتصدون للعلم  
وكذا لو كان ذلك على خلاف في مذهبهم من الكعب كيف اعرضوا عن التعرض

لنا فانه هذا الخبر يكون صحيحاً معروفاً معجولاً عند جميع يد على ان مضونه  
مجمع عليه بل استدلال الشبهة في استهلال اختلاف واجمع في المعبرين  
على ان الكعب هو العظم الثاني في ظهر القدم وهذا لا يتم الا بناءً منهم على ان العظم  
الساقي الذي هو في ظهر القدم ينطبق على المفصل وتدل على وجوب الاستيعاب  
صريحاً بالكعب ما رواه احمد بن محمد بن له نصر عن ابن الحسن الرضا ع فان المسح في  
الكعبين في كلا راسين يقول انما هو القدم ومن المعلوم ان ظاهر القدم انما  
هو محل المسح ولا معنى لجعل غاية الامارة نهاية فمعه قوله مسح اصابعه  
القدم ان المسح انما يقتضي بالنهاية ولذا فترددت في قوله ما كان معروفاً  
عند الناس من ارادة الظنوبة من الكعب نحو ان استيعاب ظهر القدم  
بالمسح واثباته عند عظم الساق لم يكن الا لكون الكعب هناك وهذا لا  
على ان ما اراد السائل ان يفهم من بيانه ع هذا المعنى وهو المسح الى الكعب  
وبه ع ففعل فافهم الذي يقتضيه سؤاله ان الامام ع مسح جميع ظهر  
القدم طوله لا فانه ان الكعب في المفصل لا قبله ولا بعده كما هو لا حوزان الجمله  
جزاها عنا جزاها من اشارة الى ان المسح ع ما حققنا ظهور الكعب عند نهاية  
ظهر القدم بمقتضى هذه الرواية انهم وبالله التوفيق فله استدلاله بوجه اوردية  
على الاستيعاب دون مرسله ابن بابويه فله فظهر ان الاستيعاب طوله هما  
انفقت الكلمة عليه ان الغاية عند اصحابنا انما هو اصل الساق الذي هو  
موضع القطع في القدم بجماعاً وقولاً في الله قوة ويراد بالكعبين عنهما اشارة  
الى ان الكعب وان كان في الاصل اسم ذلك العظم الواقع تحت الساق  
وهو المراد في الآية الشريفة فوالغاية المسح الا ان موضوع الحكم في المسح الشرة  
القدم ومسح الشرة اول ذلك العظم لا معنى له الا اشارة الى اصل الساق فان  
الوصول اليه لا يمكن ان المجدد مع انه ليس بل ولا وجهاً صارحاً حال الاشارة  
على العضوين بل على الشعر المحيط ومسح قد عرفنا انه غسل الشرة  
ومسح لهما حقيقة لا تنزله فليس مقصوده ان الكعب هذا المقام لم يعط مغاير  
ما اراد به في مقام اخر فتدبر ويدل على ان الكعب في اصل الساق انهم ما روى  
في السقي بالماء المباح وروى ابو داود وسانداه عن ثعلبة بن ابي مالك انه  
سمع كرايم يذكر ان رجلاً من قريش كان يمسح من يمينه قريظة في اسم رسول الله



ثم في مخرج السيل الذي يقسمون ما هو وفصل بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
الى الكعب يحسب لا على السيل وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في السيل المهره ان امسك حتى يبلغ الكعبين ثم يوصل  
الا على على لا سفل وروى اصحابنا ان الا على يجب الى الساق والساق والساق  
الى القدم والزرع الى الشراك رواه الشيخ فقه في المسبوط معتقدا عليها في غير  
منها ان هذه الروايات متباين بعضها بعض لا يمكن الايمان بكون المتقدمين  
يا لكعب وباحصل الساق متوافقين فالكعب في اصل الساق وفي المثلث  
قال الشيخ فقه في النهاية فقه رسول الله صلى الله عليه وسلم في سبل وادي مهران  
الا على على الذي هو سفل منه الفصل الى الكعب للزرع الى الشراك وقال في المسبوط  
روى اصحابنا ان الا على يجب الى الساق للساق والساق الى القدم والزرع الى  
الشراك والذي رواه في التهذيب ما عن ثعلبة بن ميمون يعني ان كانا من  
لانها لا يمتنعان من وصول الماء الى الرجل بقدر ما يجب فيه عليه المسح البصر  
يد على ذلك حيث ان الشراك في العرق يعقلان على اصل الساق في اعتبارها  
الخصوصية في العمل معذلة بانه الذي لا يمنع من تحقق المسح الواجب فيه  
الموت الواجب وصول الماء الى اصل الساق فذلك من كون العمل الذي  
يجوز المسح عليه من غير استيطان متصفا بهذه الصفة التي مما يظهر  
من المثلث ان الكعب في الساق على ما اجمع في هذا المقام عبارة على الفصل  
بين الساق والقدم وان اختلفا في التعبير فانه لا ينافي اتحاد المراد فانه  
قد عرفت تصادق جميع المفاهيم على المفصل باعتبار اتحادهم مع العظم  
الواقع تحت الساق في المسمى لهذا الاسم من حيث المصادفات فان المسح  
انما يقع على الجذرا وعلى الشعر المحيط به فالمسح كعب عرفا من حيث كونه  
هو ما عرفت كما هو الحال في جميع الاعضاء وقد راي ان التعبير بالعظم  
الناشر والفتة والوسط والصدر واصل الساق ومفصل الساق والقدم  
ومفصل المشط وعلقى الساق والقدم ومفصل الشراك عندهم سواء ولم  
يستشكل من يقرح بانه العظم الناشر في ادى من الروايات على انه المفصل  
بل يستدل بها عليه وكذا القائل بانه فتة القدم ومن يحكم بوجوب قطع كل  
الساق من صدر القدم لا يورد على من يحكم بوجوب قطع من اصل الساق

الساق ولا يرد له مخالفا ولا يشكك احد منها في ادى على وجوب القطع في الكعب  
فاختلف في التعبير العلماء لو كان منساقا عن الاختلاف في الراي ما كان للاختلاف  
على حكم يفي وكذا الاستناد الى رواية ثعلبة بن ميمون في مذهبنا في هذا  
من طريقهم السكون عن قول المخالف والدليل المعارض بها لما يترتب  
للكلمات والروايات لطيف اتفاقهم على ان الكعب منها هو المفصل بين الساق  
والقدم الثالثة ان هذا الموضع يكون مراد من العظم الناشر وعنه فتة  
وغيرها من الوصوح بمثابة بطلع عليه كل احد من كان من اهل الصناعة نعم  
ليس بمثابة بطلع بل حاشي في ليس يحصل لا يعرف مرادهم وهذا لا ينافي  
وصوح المراد عند اهل هذا الصنف بانه حتى ان مذهبنا لا يخفى على  
المخالفين وقد عرفت ان هذه الرواية في مذهبنا من اهل الساق في الكعب  
استعمل هذه اللفظة في ان وردت في احد من اهل الساق في الكعب  
لهذا الاسم عظم واقوع في ملتقى الساق والقدم واما وقع الخلاف في تعيين  
بل هذا العظم في لسان العرب اسمه المشط فانه هذا العظم من الساق الى الاصابع  
وبالجملة في هذه الدعوى يحل انه عظم من اصابعها وصوح المراد عند اهل الصناعة  
لاشتمال كل اتم على جهات واصابعه عند كشافه عن اديم من الكعبين  
العظم الثاني عدم كون بيانها في هذه المسئلة بحيث يظهر المراد منها للذي  
عن المتن الذي ليس من اهل التحصيل كما هو الحال في كثير من المطالعة المدونة  
في الفتون ولهذا لا يمكن الا شفاع من الصحف وان بالغ المصنف في التوضيح  
قاراية الله فقه في التحريم لكل علم اسره لا يطلع عليها من الكتب فيجوز  
من العلماء ولهذا قال من هذا العظم اقواه الرجال ونهى عن اخذ من  
اخذ علمه في الدفاتر فقال لا يغركم كالتوضيح اما الا فكل ظهير من وضوح  
المراد حتى عند المخالفين وتعبير شخص واحد بعبارة مختلفة الذي يكسف  
عن اتحاد المراد وعدم توهم تعارض ما دل على التعديد باصل الساق و  
ما دل على التعديد بالكعب الى جرد ذلك قمار واما الثانية فلما قرى  
من خفاء المطلب على مثل الشهيد في اول النظر وان التوصل لعلنا لعل  
ولما لعل عنه واما حق القادة في كذا فخره وبها حققناه ظهير من  
كلام الشهيد في الذكرى ومن تبعه ولا بأس بالاشارة الى بعض ما في



بعض الكلمات قال في الذكرى تفرق الفاضل بان الكعب هو المفصل بين الساق  
والقدم وحسب عبارة الاصحاب كلها عليه وجعل مدلول كلامنا في  
الحجج اوراقه عنده المتقدمة لمسيح ظهر القدمين وهو يعطى الاستيعاب  
وبانه اقرب الى حداهل اللغة وجوابه ان الظاهر المطلق هنا يحول على المقيد  
لان استيعاب الظاهر لم يقل احد منا وقد تقدم قولنا في المارة ان  
شيء من واسلك او لمشي من فذلك ما بين كعبك الى اظفار الاصابع فقد  
اجزلك ورواية زرارة واحسن كبير وقاية المعبر لا يجب استيعابها  
بالسبح بل يكفي المسبح من ردى الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو  
اجماع فقهاء أهل البيت ولا ان الرجلين معطوف على ان من الذي يتوجه  
فيعطيان حكمه وقاية موضع اخر يحتمل الاغلة وقد تبع المفسر في ذلك  
حيث يجوز ان تسبح على كل واحد منهما من جهة من صايعها الى الكعبين  
واهل المعاد ان اردتهم العامة فهم يحتملون وان اردت لغوية الخاصة بهم  
متفقون عليها ذكرناه حسب ما مر ولا حديث قولنا مستلزم  
ما اجمع عليه الامة لان الخاصة على ما ذكرنا والعامة على ان الكعبين هما  
يتاخر بين الرجل وشماله مع استيعاب الرجل ظهرا او بطناً ومع ادخاله  
لكعبين في الغسل كما يرفق في التيمم والحاصل انه على ما يظهر بالتميز في كل  
كلمة ان الكعب عبارة عن محدب الزورق وزعم ان هذا هو الذي اجمع  
عليه اصحابنا واما مفصل الساق والقدم فلم يتوهم احد كون كعبا الى  
العامة وقد عرفت انه هو الذي تفرق بان الكعب جزء من الزورق وهو  
محدب فان هذا المعنى قد لم يطلو عليه لفظ الكعب حتى غلط فان المعنى  
الصحيح انما هو ذلك العظم المعروف الذي يلعب به والمعنى الغلط الذي  
توهم العامة انما هو الخنجر فاطلاق الكعب بالمعنى الاسمي على محدب الزورق  
غلط بل يصدر من احد اطلاقه ولم يذهب احد من ائمة يقين الى انه الموضوع  
لحكم الشرعي بل الخاصة مطبقون على انه ذلك العظم الواقع تحت النعل  
الذي هو من عظام القدم واكثر العامة على انه الخنجر بل قد عرفت ان  
كون الكعب بالمعنى الاسمي ذلك العظم امر معلوم وانما وقع الخلاف  
في معرفة تعريفه باوصاف توهم انضاباً على المنهج من قبيل كون تحت

تحت الساق واشتار على الشروع ان المنهج ليس من شئ من تلك الاوصاف بل ان  
كعب الساق على ان ذلك العظم من عظام القدم والمنهج لا ريب في انه من الساق  
وقد بين بما حققناه سابقاً ان الفاضل قد لم يذهب الى ان الكعب عبارة  
عن المفصل بل انما اختارها عليه الخاصة من انه ذلك العظم لكن في مقام  
المسح لا فرق بين المفصل وذلك العظم لان الخنجر بل الشروع عن العظم  
من حيث التصديق فليذهب الى ان المفصل لم يتفرق بما ذهب بل الشهيد  
هو الذي تفرق بانه محدب الزورق وعباراته لا صواب بين صريحه فيما ذكره  
كعقد الشرائع وبين ظاهره فلا حاجة اليها على ما ذكره بل قد بين ان  
اصحابنا قد فهموا ما عليه العامة واثباته في ظهر القدم وكونه في القدم  
ذلك العظم لا يخرج من الواضحات هذا الجيع على ما عرفت ومن الغريب في  
وجعل مدلول كلامنا في المارة مع صراحة قافيا لمفصل صريح في الاشارة  
مع انه ليس من كلامه بل من الذي اوى وليس من الامام في الاشارة  
فكيف كان فلم يجعل مدلولاً بل من الغريب احتجاجه بما ذهب اليه في  
تفرقه مع ان حدب الزورق ليس مفصلاً والعظم من ذلك توهم ذهب  
العامة الى وجوب الاستيعاب عرضاً قصدي لا بطناً مع انه اجتمع في  
الكعب وهما الغلص مع كونه قد بينا ما فيه سابقاً بما لا مزيد عليه واما  
ما ادعاه من انه اقرب الى ما حذرنا من اهل اللغة بل عرفت من ان الفضل  
من حيث هو كعب حكم وهذا المفصل من حيث احتجاده مع ذلك العظم  
الذي لا ريب في كون كعباً اسماً فيه جبراً اخرى لا طلق في اللفظ عليه بل قد بينا ان  
من توهم ان المنهج كعب ليس من اهل التصريح وانما هو من قبيل تطبيق بعض الاكرد  
او صافاً لحام على المنارة من ان تكون الكعب في ظهر القدم ليس متكرراً  
ذلك العظم كعباً وانما خطى عليه وهو دونهما فلو ان المنهج ذلك العظم  
كنوهم الاكردى ومثل هذا لا يدخله في المسئلة قالوا بل نقول ان ما  
ذهب اليه ائمة قد عرفت انما اتفقت عليه كل اللغويين فان الخنجر فانهما  
هو في التطبيق لا ذات المسى قوله واهل اللغة اذا ارادوا من الغرابية  
ان الفنون لا يختلف مذهباً عليها باختلاف الاديان فكون اللغويين  
من العامة او من الخاصة لا مدخل له في تفسير لفظ الكعب في كتب



اهل اللغة انما هو من النطق وواحد من معانيه واكتب ان اعرفها معرفة الكفا  
والسنة فالاختلاف انما هو بين فقهائنا لفرقتي في تفسير الراء والانية لا بين  
الغويين ثم ان ما نقله من كتاب فالت الجري قد عرف دلالة على هذا اللفظ  
فكل ما ذكره دليل عليه لانه ثم قال نعم لو قيل بموجب ادخال الكعبين في المسيح  
اما يجعل في جميعه واحدا وادخال الغاية في المعيا لعدم الفصل المحسوس  
قرب مما قاله وان لم يكن آياه الا ان ظاهرا لا صاحب والاشبار تحبته وتؤيد  
النسب على المسيح على المعين من غير استيطان الشراك كما تقدم ورواه الا  
عن الباقية قال ولا يدخل اصابعه تحت السرير وصرح في المعبر بعد  
دخولها محبة برؤية زبارة المذكورة انتهى وفيه ان الكلام انما هو في  
الغاية وتعيينها فالعلة في ذلك ذهب الى ما استقر عليه من هذا الغاية  
انما هو الفصل بين الساق والقدم والشهيد في زعم ان الغاية انما هو  
غاية الارتفاع من تحت الزورق ولا يمكن ان يقال ان العلة في ذلك انما  
تقول ان الكعب هو الفصل ان الكعب من تحت الزورق فانه يدخله  
في المسيح يقرب من الفصل كذا ان هذا مما لا يكاد ان يصير من عاقل وان  
تقرب الكعب بالفصل وتحديد به من دخول الكعب في المسيح والكعب  
المحسوس مكابرة الحس من الغريب استاده في عدم الدخول الى النقص على  
المسيح على المعين من غير استيطان الشراك فان الشراك لا يعقد على المعين  
وان معقد الشراك من محبة بانه رقيق وكونه في جميع مع معرفته انه  
من الاله لا من خلقه ثم قال ذلك ان يقول ان كان هذا محذورا للمسيح وجب  
ادخال الكعبين فيه كما لم يفرق وان كان محذورا للمسيح فلا يجب  
الميلوغ الى الكعبين فضلا عن دخولهما لانه لا يراد به الاستيعاب  
قطعا بل المراد به بيان محل المسيح وبالحيلة ودخولها احوط انتهى وفيه  
ما عرف من ان تعلق كلمة الى قبوله تعمي واسمها مما لا ريب فيه وج  
فلا معنى لكونه محذورا للمسيح ومع ذلك فلا دلالة له على الدخول في  
حكم بدخول المرقتين انما هو لاستفادة ان الموضوع هو الدخول وان  
التعدي لبيان الموضوع مع انهم التزموا بانها في ايدي محذوري المسو  
نقصا عن التمسك في الفصل ومع ذلك التزموا بوجوبه بان يستوعب بالحيلة

وبالحيلة فلا ملازمة من النظر في ولا بد من دخول الغاية وعدم ملاز  
كون الغاية للمسيح والمسيح وما ادعاه من انه اذا كان محذورا للمسيح  
فلا يجب الميلوغ الى الكعبين مستلزاما لانه لا يراد به الاستيعاب قطعا مصادرة  
واضح بل استدلال بالقطع الجراف مع ان الضرورة على ذلك فان الاستيعاب  
مقتضى الاطلاق وذكره في الموضوع لا يصلح لان يمنع من دلالة اطلاق  
تعلق الحكم على الاستيعاب فلهذا توجب ان ذكره في الشارح من الجوز زوال  
الحجة يمنع من استفادة الاستيعاب مما دل على وجوب الصيام بقوله  
وهكذا الشهر كله ثم كذا فليس في تمام هذه الكلمات ما يرجع الى الفصل الا قوله  
وبالحيلة ودخولها احوط وهو انما من الدبيات وليس اظهره من وضعه  
مثل هذا الكتاب مع ان ادخال الغاية امر اجتناب عن المقام وهو تعيين  
وتعريفه قال قتيبة ان الكعبان عندنا معقد الشراك وقبلة القدم وفيه  
اجماعنا الى ان قال لا يستقام من قولهم كعب اذا ارتفع ومنه كعب يد  
الحارية اذا علمت ذكر ما افاده حميد الواسع في كتاب الكعب وفيه  
ان الذي ادعى عليه الاجماع لا ينطبق عليه لا جماع لا ينطبق الا على اصله  
لساق فانه معقد الشراك وقبلة القدم على ما تقدم وما أشد البرهان  
الاستشاق ببيان فانه وان الكعب مأخوذ من الوصل فهو موصل في  
ما هو المحسوس ذلك وهو غالبا انما هو لا سفا ومنه يقال الكعب ملعبا لحد  
تعيين حصة منه للموضع على شئ اخر واصل من خواصه انما هو ان  
فان ذلك العلم يقتضي به حيث صار من اظهره اصد وليس به لعل الحارية  
اذا بدى لذهود فالتواخذ من الكعب انما مأخوذ من العلود هذا  
التوهم الفاسد هو الذي ادعاه الى الاثر انما بالميتوه احد من ان الكعب  
هو المرتفع فلما لم يرفق القدم موضعا ارفع من حد بل من ورق التزم  
بانه هو كونه العادة ان المخرج من عجم اشتهر على استود كونه في اصل الساق  
ولكن توهم الشهيد في الحار والخراب لوضوح فادامه ضرورة علم  
حيوان اطلاق الكعب على كل مرتفع وعدم توهم احد كونه اسم المخرج  
من عظم وقد تقدم ان ما ذكره حميد الواسع دليل للعلة في ذلك لا عليه  
بل كونه صريح في انه معقد الشراك ثم من عجب الامور استدلاله برواية



الا وهو وليت شعري كيف يدل تعريف الكعب بالمفصل على انه تحديد الزيادة  
 وكيف يمكن ان يقال ان ارادة المفصل عن المفصل من جعل العادة على  
 ان الشهير قلنا نقر بان الكعب هو المحدب من الزورق وارجح ان  
 عليه ودلالة الاخبار عليه وقد عرفت ان كونه معقدا لشرائط الذي هو  
 عليه الكعب كونه ثابتا من قبيل كونه مفصلا والكل على خلافه  
 وتبع جميع المقاصد في هذا المقام كغيره من اغلب المقامات فقال  
 عند شرح قول المصنف قد وهما حد المفصل بين الساق والقدم ما ذكره  
 في تفسير الكعبين خلاف ما عليه اجماع اصحابنا وهو من متقدمه مع  
 انه ادعى في عدة من كتبه انه المراد في عبارة الاصحاب وان كان فيها  
 اشتباها على غير الفصل واستدل عليه الاخبار وكلام اهل اللغة وهو  
 فان عبارات الاصحاب صريحة في خلاف ما يدعيه ناطقه بان الكعبين  
 هما العظمان السابقان في ظهر القدم امام الساق حيث يكون معقدا لشرائط  
 غير قابلة للتأويل والاجبار كما لصرحة في ذلك وكلام اهل اللغة  
 مختلف وان كان المعنويون من اصحابنا يجهلون لرواها لا يربطون في  
 ان الكعب هو الناقص في ظهر القدم وقد اطلب حميد الرواس في كتاب الكعب  
 في تحقيق ذلك واكتفى في الشواهد على ذلك على ما حكى من كلامه على  
 ان القول بان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ان ارد به بيان  
 ان لغز المفصل هو الكعب لم يوافق مقالة احد من الخاصة والعامة  
 ولا كلام اهل اللغة ولم يسأله عن الاستفاضة الذي ذكره فانها  
 ان استفاضة من كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدي الحارثية وان ارد  
 ما نقي عن يمين القدم وشماله هو الكعب كمال العامة لم يكن المستحب  
 الى الكعبين والمعتد ما قد سماه حكايته من الاصحاب وعليه الفتوى  
 انتهى ويرد عليه ما يرد على المذكور فانه من كلامه قوله وهو محتمل  
 عرفت ان معقدا لشرائط انما هو المفصل بالبيان فكل من سمع تعريف الكعب  
 يعتقد واطلع على حال الفعل العربى وراى انه المفصل لا يسمي منه انه  
 فهم واعتقد ان الكعب هو المفصل فان مرجع هذا التعجب الى انهم الى  
 احد الامر من احدهما فهم معنى عقدا لشرائط من هذا اللفظ والاشادات

او انك امر وحدا في محسوس ضرورى وهو عقد الشرائك على اصل الساق  
 فالكعب كل الجنب من التعجب من ادراك الضرورات واي دلالة في هذه  
 لعبارة على خلاف ما ادعاه فهل ذلك العظم الواحدى المفصل ليس  
 على التواء وليس له ظهر القدم وليس امام الساق وليس معقدا لشرائط بل  
 قد عرفت ان شيئا من هذه الاوصاف ليس ثابتا بمحدب الزورق لا كونه  
 امام الساق كى ليس هذا خاصة للكعب بل انما هو المخرج ثم كون المخرج  
 كعبا فبين ان عبارات الاصحاب غير قابلة للتأويل وانما هي ما زعمه الشافعي  
 لصلحتها في المقام دابة الله قد وهما حد المفصل بين الساق والقدم  
 الله قد وهما حد المفصل بين الساق والقدم في نفسه وعدم احتسابها  
 غير ما ذكره بالقرآن في الحارثية فان كونه الكعب عبارة عن عظم معين  
 موصوف بالادوصاف المذكورة كان امر معلوما وانما الخلاف في  
 في معرفته وتعيينه فكل من انكر كونه هو المخرج فقد عرف ذلك العظم الواحد  
 تحت عظم الساق واطلع على وجوده هناك ففنى المخرج واثبت في ظهر  
 القدم وتعرف بان امام الساق لانه من الساق لصرح بان ذلك العظم  
 واقع هناك وان لم يجرى برزخ المخرج وصح ان لا يملك في ظهر القدم  
 ذلك العظم فلا ريب في صراحة كلام حميد الرواس وفي ذكره العتبات  
 قلنا والستوا هذا الذي ذكرها انما شهد على ذلك العظم لا المخرج قوله على  
 ان القول بان الكعب هو المفصل فيه ان المفصل كعب قطعا بل انما  
 يسمى ذلك العظم كعبا لوقوعه هناك وتخصه بوصول عظم باخر شيئا  
 الاطراء واجتهاد اهل اللغة لا محجة فيه والاستسكان انما يساعد  
 على ذلك وقد عرفت صراحة كلامهم في ان المفصل كعب فقولهم يوافق  
 مقالة احد من الخاصة والعامة ولا كلام اهل اللغة قد عرفت ان  
 واقفا لا اشتقاق فلا يساعد الا على المفصل من حيث الوصل وما ذكره  
 من الاشتقاق غلط وانما هو اجتهاد بطله عدم الاطراء وانما هو لكل  
 احتمالا ان يكون مراد العتبات في المفصل هو المخرج فالتدبير قد عرفت ان  
 الساق وان مفصل الشرائك من المخرج وقد صرح العتبات بان في ظهر  
 القدم واستدل على من ذهب بان ذلك على انه ليس من عظم الساق مع انه جعل



الضابط ما في صحيحنا لا يجوز ان يصرح في قولنا عليه المحالون ولا ان يصرح  
 حتمية كلام الله تعالى الاحتمال في كلام المباحين وكيف يمكن ان يقال ان  
 الذي اختار ما عليه اجماع الفرق على ما هو صريح كلامه مختار ما لا يعقد  
 اجماعهم على خلافه فيقولون من لم يسمع اختلاف الفريقين في الكعب يكون  
 مذهبا للعلامة في ما عليه مع تصرحه باختياره لما عليه اجماع الامامية  
 مما لا يعقل ان يتفوه من له ادنى مسكة فمن العجب صدور عمن في الحج  
 ولم يزلوا لنا الى هذا ان ما من جراح عن العلم واهل الحق افسدوا ان  
 ان الفتوى عليه ما عليه العلامة في ما ان الكعب هو ذلك العظم  
 الواقع في المفصل لا على انه المحبوب من الزورق وفي روض الحبا عن  
 عند ترجمه قول المصنف وها جميع القدم واصل الساق على المختار عند  
 وتجه الشهادة في الالفية وفي الذكرى ادعى اجماعنا وكثير من  
 كسائر الحنفية وبعض الشافعية على انما قبا القدم عند معتقدا لشارك  
 ولا يستتباعه من قولهم كعب اذا ارتفع ومنه كعب تدعى الحاية اذا علا  
 قال قد كعب تدعى على غيرها في مشرق ذي صبح فانه يؤول لا اشتقاق  
 السبب وكان الحج في المختار ادعى اجماع فقهاء اهل البيت على ذلك في  
 المتواتر عن اهل البيت كما روى عن ابي جعفر في قوله الشجرة في التفت  
 انه وصف الكعب في ظهر القدم وعنده في وصف وضوء رسول الله  
 ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا الكعب قال واو بسيد الى  
 اسفل العنقوب وقال هو لظنوب ولا ريب ان الكعب الذي يدعيه  
 المصنف ليس في ظهر القدم وانما هو المفصل بين الساق والقدم في  
 بين شينين يتمتع كونه في احدهما انتهى وفيه ما عرفت ان معتقدا لشارك  
 وانما هو جميع المعصنين والاستتقاق قد تبين فساد مع ان يكون ذلك  
 العظم الواقع في ملتقى المعصنين كعبا مما لا ريب فيه ولم يكن احد كون  
 الملتقى كعبا الا لجهل بفرق ذلك العظم هنا ولا حاجة الى اثبات  
 كونه كعبا الى ملة خطه الاشتقاق فان كونه مسمى بهذا الاسم بل اختصارا  
 بالتسمية لا يقبل الانكار والموضوع انما هو الكعب لا مسمى لا الوصف لا  
 لم يكن وجه لا التزام العامة بانه المسمى ضرورة ان الارتفاع في حديثنا

الزورق من محسوس معلوم فالعهد ولعننا ما هو العبد ليس الا لا يعلم حيث لم يعلموا  
 على وجود ذلك المسمى هناك وزعموا الطابق او ما ذل عليه من الشئ وكونه في اصل  
 الساق وقد صرح ابو حنيفة بان الذي في اصل القدم بمرحل وكيف يمكن ان يتوهم  
 ان الساق ينتمي اليه ويكون الكعب كمالها طبقا عليه ومن الغريب استدلاله بما دل على  
 ان الكعب في ظهر القدم استنادا الى ان المفصل بين الشينين يتمتع كونه في احد جانبيه  
 الساق مركب على القدم واقع على ظهره قائم به فان العقب واقع تحته ونسب  
 الساق بالقدم من قبل واصل ما يلبس العقب بالجله فاداه من شئ يظهر من كافي  
 لمقام لم يكن المفصل خارجا عن الظاهر ان الجمع والمفصل انما صار كعبا في مرحلة تعلق  
 الحكم على ما عرفت في الجاذات والا فوضوح الحكم عنده اولا انما هو ذلك العظم الذي هو  
 من عظام القدم الواقع في ظهره قطعاً كونه في ظهر القدم انما هو الجال فيهم انما  
 لطبوسا الذي عن البنية والسيرة فالله اعلم بالصواب انما هو كعب الله رب العالمين  
 مثبتة حيث ان كوف الكعب عظاما واقفا في اصل الساق في كوفها فاعنه وحسب بطل  
 كونه عن البنية والسيرة وانه في ظهر القدم بعينه ان ذلك العظم لا يختص الامرية  
 واقامة الزورق في قدم كونه كعبا معلوم من عدم الطابقه بالتو وكونه في اصل  
 الساق والقدم ثم قال واصل المصنف على مذهبه ما رواه في كبره انما بين  
 عن ابي جعفر حيث سئل عن الكعبين فقال هما بعين المفصل وكن  
 الساق بالقدم من وصف الباقية لوضوء رسول الله صلى الله عليه واله  
 على مقدم داسه وظهر قدميه وهو جعل استيعاب المصنف في ظهر القدم وبانه  
 اقرب الى ما حده اهل اللغة من غير عدم دلالة الحديث الثاني في ما حده  
 الاخر من فهو وان لم يناف بين الاحبار وموافقة للاجماع مع ان الشهود جعله  
 اول الادلة في التقدير على قول جماعة الاحبار في هذا كلامه يجب فكل يمكن تعريف  
 المفصل بلفظ اصريح منه فكيف يمكن ان يقال ان قوله ان الكعب هو المفصل استفاد  
 من اشارته اليه وتعيينه بها لا يدل على ان الكعب هو المفصل ولا لا شي يكون  
 المفصل هو المحبوب المزورق الذي لا منفصل فيه وهو من جميع العصور من مرحل  
 وكيف يمكن تأويل المفصل اليه واي داع على هذا التأويل الذي قضاه ضرورة بطلان  
 ولا تعارض بين الاحبار في دفع شيئا ويل المفصل في عهدنا الزورق والاحبار انما  
 انفقوا على ما افاد آية الله فله كما عرفت وما رجع مخالف للاجماع وضرورة

قد عاهد لا ساق مدلى الجماعة  
 انهم فيجب حمل على ما يوافق  
 احد من المتقدمين جميعا بين  
 الاطراف ومنه فقه



اللغة والعرف وليس جعد اول لا ولا الاكثارة صرف ولا يخفى ان هذه هي على الناس  
 من جهة خفاء على شخص لو كان ذلك الشخص مثل الشهيد في اى دلالة لا يشك  
 على الدلالة واي جهة لا حجة لا يجتهد على غيره والتفاني الاكثارة من حيث هو لا حجة  
 فيه فضلا عن فهم شخص واحد وان بلغ من العلم ما يبلغ مع ان الشهيد قد لا يخطئ  
 في جعل الرواية دليلا لما عليه الاصح اب وانما اشتبه عليه ما ذهب اليه ثم قال في المسألة  
 بقوله الى ما صرح به اهل اللغة فقد اجاب عنه في الذكرى بان ان اراد به اهل اللغة لغة  
 العامة فهم مختلفون وان اراد لغة فئة الخاصة فهم متفقون على ما قرنا ولا يخفى  
 اما العدالة في لغوي محمد بن دسائص في الكعبي كما مقررنا وكأثر في من السق  
 على ان لغة المقدم انتهى وفيه ما عرف من ان الفصل بين الفريقين في اللغة لا يبيح  
 والكتاب المذكور انما وصف لا يبال ما عكبه الفاعلون والبيانات ان في هذا المقدم وقد  
 عرف ان كل من اطلع على وجود ذلك العظم في المقدم لم يتأمل في انه هو المراد بال  
 لكعب وانما اشتبه الامر على من شئت من جهة عدم اطلاعه على ذلك وزعم ان الموصوف  
 بالادوية المزبورة هو البغوي فلا يخفى ان محمد بن دسائص كون محمد بن الزهري كعبي  
 وقد عرف انه محمد بن دسائص معقد الشرائك وهو لا يحتمل عن الفصل والقبلة انما هو  
 الموصوف كما ان الوسط وسواء ظهر المقدم على ما عرفنا مما تقدم ثم قال في الظاهر  
 ان لغوي الشهيد في اللغة لا يمانع له ان يمانع في القول بذلك حتى ان يمانع  
 لا الوجوب كما ذكره في الشيا كثره تشييع على الفاضل في القول بذلك حتى ان يمانع  
 خرق اجماع الكل واحداث قول ثالث مستلزم رفع ما اجمع عليه الامة لا بد ان يمانع  
 على ما ذكر في العامة على ان الكعب ما بين يمين الرجل وشماله انتهى وفيما ذكره  
 الشيع من جهة مخالفة اجماع الفاضل فيما لا يخفى احد من اهل اللغة لا يتابعه الا حجة  
 فيه والا كان لا نسب الا حجة بالجمع بين المسح والتعل في الوضوء وبهذا لا  
 ختلاف في كتب الشهيد في اللغة لا يمانع في المطبوع المذكور لعدم تامله في المطالب  
 على ما ينبغي وحيث بلغ من العلم ما يبلغ في اعطى التامل حجة عرف الحق واعترفت  
 لا انه في حال بناء على ان هذا المعنى على خلاف العرف واللغة باجماع اهل  
 وعلى خلاف اجماع الامة بمرره في صورة الخبر به مع انه لا يحتمل صحة ثم قال في  
 لكعب من المصنف حيث قال في المختلف عبارة علي بن ابي الاسود في الفصل  
 مشير الى ان المحصل لا يشبه عليه ان مرادهم بالكعب الفصل بين الساق والقدم

والاعمال

والقدم وان لم يفهم ذلك من كلامه لا يكون محصيا ثم حكى كلام الجواز في هذا  
 انه لو حال في ذلك من كلامهم لم يجد اليه سبيلا ولم يقع عليه دليل انتهى وفيه  
 ليس ممن يعرف معقد الشرائك والمفصل واصل التقدم وغيره من الاعمال التي تظهر  
 من كلمات الفقهاء واللغويين والاحياء انما هي على تعريض الكعب على ما بينا  
 مفصلة ومعقدان كل من كان من اهل الفصل لا يخفى عليه مرادهم لما سمعوا من  
 مشايخه ويرى من تصرفاتهم ولو في خبر هذا المقام كقطع رجل الساق في  
 سبل وادى مراده وقد عرفت ان اختصار القولية المنجزة وذلك العظم من الكعب  
 فكيف يخفى على المحصل مراد اصحابنا وانما الصبي من عدم قوله الاسمين  
 الذين هم اركان الدين مثل هذا الامر الواضح حتى يعلم انه لا شبهة في ذلك  
 للاختلاف عليه وتجهوا من انهم لم يشاركون في خطائهم واشتباهم وانما هي  
 علم اية الله في وقوع هذا الاشياء ان قلت ان الامر اشتبه على سائر المحققين  
 واسأله العلماء فكيف وقع انه لا يشبه الا على من لا يفهم ولا يفهم  
 لم قلت نعم لكن المقصود ان من الموصوف بمائة لا ينبغي ان يخفى على المحققين  
 ما تشبه على العالم ما لا يخفى الا على جاهل وكنت شعري اى دليل اقوى من  
 عدم كون جزء الزورق صحتي بالكعب بل عدم تشبه ذلك العظم لواقع  
 في الحد كعبا اتفاقا قبل الضرورة اى ضرورة اجلي من اضاف ذلك العظم  
 ذكره من الادوية مزبورة بخلاف ما زعمه سبعة المتبعين الشهيد الا قوله على ما هو  
 سميت و ليس عدم الاستفاد من معقد الشرائك الذي هو عنوان الكعب  
 في كتابهم من عدم استفادته من الفصل المقصود في صحيح الاخيرين ثم قال وكان  
 معترض في ذلك شيخنا في المقام حيث ترجمه ادعي اجماع علماء اهل البيت  
 ثم على خلاف في مقدمه كما تقدم النقل عنه انتهى وهذا ان العباد في حال من  
 ان يتوهم مثل هذه الحجة بالنسبة الى شيخنا خصوصا مثل آية في كيفية  
 ان يصيد ربح عن انسان في حق من عرف جميع العلماء لا يبلو فيه اعلى درجات  
 الفقهاء انه لا يحصل له ولو فرض ان اشتبه عليه مراد اصحاب قدم وفيه  
 المقام فليتوهم في حق الشهيد الذي يشبه عليه الامر وجزء من الادوية  
 انه لا يحصل لهم فلو لم يكن هؤلاء من اهل الفصل لم يقع من وراءهم البهتان  
 فده وجمع ان يصير العدالة مع العلماء عن تصف لهذه الصفة مع ان العلم



ليس من طريق التعريف بالنسبة الى احد ولم اربطه بقوله في موضع مع ان كلامه في موضع  
 في موافقة له فان قال في التعريف الكعبان هما النابتان في وسط القدم وهما عظام  
 الشراك ومن العلوم ان عظام الشراك هما عظام الساق لا عظام الزورق بل  
 ساق الاذن العظم وتسمى في وسط عظام الاما نصيبا بالساق على ما بيناه  
 تفصيلا وقد مر في آية البقرة ان هذا الموضع في موافقة ما في الشرايع ومن  
 اعظم الشواهد على ذلك ان الحق قد استدلى على ما اخبر به صلى الله عليه وسلم  
 بما افاده آية البقرة قدوة والحاصل ان كلام الحق قدوة كغيره فانما ذكره بعبارة  
 في المعبر فلو كان هو عظام الساق لكانت قدوة كغيره فانما ذكره بعبارة  
 ما اخبر به فلو كان هذا هو عظام الساق لكانت قدوة كغيره فانما ذكره بعبارة  
 لا لا تعبر موافق تعبر بعبارة الاخرى انما ذكره بعبارة ما اخبر به فلو كان  
 سندا الى صحيح الاخيرين لكانت قدوة كغيره فانما ذكره بعبارة ما اخبر به  
 واما انما بيناه قدوة ان نهيها عن ذلك ففانما ذكره بعبارة ما اخبر به فلو كان  
 والعلة في نهيها عن ذلك ففانما ذكره بعبارة ما اخبر به فلو كان  
 من بين القدم وثمالة واصحابنا فالف ذكره متاخر وهو انما  
 لثابتان في ظهر القدم بين المفصل والمستط وظاهر عبارة الكر على ان  
 بظاهرها مستورة بذلك وذهب العلامة في حال المنة والدين طاب ثراه الى ان  
الكعب هو المفصل بين الساق والقدم قالوا ان هذا هو مدعيا صاحبنا  
 ونسب من فم كلام الاصحاب غير هذا الى عدم التفصيل قال طاب ثراه في  
 مسج او حزين من روى لا صايح الى الكعبين ويزاد بالكعبين هذا المفصل  
 بين الساق والقدم وفي عبارة علمنا استنباه غير المفصل ثم نقول عبارة الا  
 صاحب ثم قال لما روى الشيخ في الصحيح عن زرارة عن جابر بن عبد الله بن  
 باويه الحديث الى اخر ما تقدم وقال طاب ثراه في كتابه في قدس عمارته  
 على ما على بعض من لا مزيد تفصيله في هذا الكعب والضابط فيه ما رواه زرارة  
 في الصحيح وذكر الرواية الاولى في ان جميع من تاخر عن عصر العلامة قدوة من  
 اهل الامم علمنا انكون هذا القول ونسبوا على العلامة في نسبة الى علمنا  
 تشييعا بلبغا وان دعوا انه احداث قول ثالث قال شيخنا الشهيد في  
 الذكرى في هذا المفاضل لم نقل كلام الحق والشهيد الثاني ثم قال انما نقس

على

اذا انتفى كلامه هو لا المشايخ الثلاثة على ما طرقت فقلت ان تشييعهم  
 عليه طاب ثراه يدور على امره الاقل ان قوله هذا هو قولنا اجمع عليه لانه  
 من الخاصة والعامة واحداث قول ثالث لم يقل به احد منهم وكيف يدعى قال  
 اصحابنا الثاني في انه في اللغة كلام اهل اللغة انه لم يقل احد منهم بان المفصل  
 الثالث انه في الفلا شتقاق فان الكعب مشتق من كعباذا ارتفع وثنى المفصل  
 ليس كل الرابع انما الف لما وردت به المصنوع عن امتناع الخامس  
 انه زعم ان عبارات الاصحاب موافقة له مع انها ناطقة بان الكعبين هما  
 العظمتان النابتان في ظهر القدم فهذا حاصل ما شعروا به عليه قدس ثراه  
 وانا اقول ان من معنى النظر على ان كلامهم عليه في غير موضع وتشيعهم في  
 في غير موضع وحاشا للعلامة ان يقع في مثل هذه الخطة بخالف ما سمعت  
 عليه لانه بل ما ذهب اليه هو الحق لا ريب فيه والصدق الذي لا شبهة تعبر  
 والنق الصريح بذلك شاهد وكلام اصحابنا عليه مساعد وما ذكره  
 علماء الترخيص يدل عليه وما اوردوه المحققين من اهل اللغة من سلا ليه  
 وكلام العلامة صريح في نسبة هذا القول اليها وكتبهم سكونة بالتشيع  
 به علينا ونفصل هذا الاجال بحيث لا يبقى للشك في حال تطويل مقال صريح  
 بما ادعاه العلامة طاب ثراه غير قابل للتأويل ولذلك جعل في المختلف  
 ادل الدلائل على ما ادعاه واقتصر في المشي عليه ولم ينقل سواه والجب  
 من شيخنا الشهيد قدوة فان مع كمال حرصه في الذكر في نقاد لائل العلامة  
 قدوة ونقصه لم ينقل هذه الرواية في محله فان نقله مع انها في عدة في ذلك  
 الذي وعليها المدار في ثبات تلك الدعوى والجب من ذلك ان جعلها اول  
 لانه على ان الكعبين قبل القدم امام الساق اعني العظم الذي بين  
المفصل والمستط مع انها في خلافه كالمشهور في لغة النصارى فاعتبروا بالاول  
 الاصل وقال بعد ما فرغ من الايراد على الشهيد في ادلة وفكر في ثبات  
 المفسرين والفقهاء والمترجمين ثم اني والله لقد بدا تعجب من اولئك الاعلاء  
 كيف اتوا اقدمهم في هذا المقام حتى دعوا ان ما قاله العلامة قدوة مما لم يقل به احد  
 من الخاص والعام وظنوا وقوعهم في هذه الورطة انما من اعتراش  
 عبارة اصحابنا كما بينه عليه طاب ثراه في المختلف والمشي وذلك انهم

التفصيل احوال وتاميل  
 بيان تفصيل اطمينان رتبة  
 وذكر حديث الاخيرين  
 قال ولا تخفى ان هذه



استحقاق الكعبين من كعب اذا ارتفع واكثر العبارات ناطقة بان الكعبين هما  
العظماء النابتان في القدمين والمتبادرتان في ما كان شوه بمسوح  
عيسى المبرور لا تاتي في القدمين على هذه الصفة الا اذا كان على عيسى القدم  
وسما لها والمتوسطان بين المفصل والمشط لكن الاول ليس الكعبين  
باتفاق على انهما هما النابتان في القدمين وعلو من قال بانها المفصلان  
لان لا تاتي فيهما وغفلوا عن العظمين النابتين فيهما لان القوة التي  
عن ادراك توهها قاصرة انتهى وفيه مواقع للفظ تظهر التامل فيما مرنا  
قوله فالذي ذكره متاخر من الخ فان التعريف بالناتق بين المفصل والمشط  
لا يخلصه المتأخرون ولكن قد عرفت ان لا يتحقق انما لا بد ان العظم  
بين المفصل والمشط فانما المشط في اعرف عبارة عن تمام ظهور القدم في  
الساق ومن المعلوم ان ما يوصل به الساق بالقدم هو ذلك العظم بين  
والمشط ولا معنى لكونه محدد بالزورق بين المفصل والمشط لان معنى كونه  
بينهما انما احدين له انتهى اليهما ووسط العظم لا ينتهي الا الى اخره لا الى  
اخر معانيه هذا الحد لا ينطبق الا على ذلك العظم والوارد به المشط هو المعنى  
حق فالحد لا ينطبق الا على تمام العظم الزورق ولا يلزم من كونه كعبا  
توهما كون محدد به كعبا خاصة ومنها قوله وظاهر عبارة علماءنا ان قد بين  
فناءه وان لم يسمع كلام من تقدم على الذكرى ما يحيل من كلامهم ثم قد ا  
لذكرى اختار ما ذهب اليه وعدل عنه ومع ذلك عثر عنه بالانطبق الا على  
ذلك العظم كعب القدم على ما تقدم ومنها قوله والعجب من شجاعتهم  
فان العجب من حيث جعل الاثنين وانما فان الشهيد قال وجعلوا دول  
كلام البارقة وهذا ايراد بصحاح الاخيرين ثم قال محتجا برواية زرارة عن البار  
ثم وهذه مرسله الصلوة في هذا الحق فانه علم ان المراد بكلام البارقة  
انما هو ما في الرسالة ولهذا قال في مقام نقل كلام الشهيد وجعل مدلول كل  
البارقة المتضمنة لمسح ظهر القدمين مع انه ليس كذلك بل انما جعل مدلول كل  
ثم المتضمن لتحديد الكعب بالمفصل ومنها قوله لهما ورة هذا العظم فانك  
قد عرفت ان الكعب الاصل انما هو الموصول وانما سمي بذلك العظم به كونه الذي  
والسببية بالجارورة لا معنى لهما نعم الحكم بذلك العظم الذي هو من الباطن يتعلق

يتعلق بالظاهر المحاذي له المعروف بالمفصل على ما عرفت ومنها قوله فصار  
بالطلاق فان ذلك العظم لا يعرفه بالمفصل وانما المفصل عين ذلك العظمين  
حيث المحاذيات وليس هو محاذيا لهما قد عرفت واختاره هو الاخير ليس للكعب العيين  
استوى وصفي والا وان ذلك العظم المستدير والثاني الموصول ثم انه سمي الشهيد  
الثاني وسببه في المداينة قال عند شرح قول المصنف الكعبان قبا القدمين وما  
ذكره المصنف في تفسير الكعبين انهما قبة القدمين هو المعروف من مذهب الاصحاب  
ونقل عليه المرتضى في الاصل والشيخ في الخلا في الاجماع وقالة المعتزلة  
مذهب فقهاء اهل البيت ثم اخرج عليه من طريق الاصحاب ما روى زرارة  
وكبر له حديث ثم قال وهذه الرواية لا تدل على ما ذكره صريحا والظاهر انما  
اخرجها على ابطال ما ذهب اليه اهل البيت ان الكعبين هما العظمان اللذان في  
اسفل الساقين والاجزاء الاستدلال على بعضها في الاجماع ونقرا على  
عبارة الشرح في الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا  
قال سئل عن المسح عن المسح على القدمين كيف يضع يده على اصابع يديه  
المالكين المظهر القدم ثم ذكر ما رواه عن الروايات على ان في ظهره ثم قال وروى  
الاجزاء الواردة بالمسح على العظمين من دون استبطان الشراك وذكر حديث  
الشيخ في المتقدم وهو قوله يعني اذا كان عربيا ثم قال هذه العبارة  
في المختلف ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم وذكر ما سمي قال  
قلت هذه العبارات صريحة في ذلك وما دها ناطقة بان الكعبين هما  
العظماء النابتان في وسط القدم غير قابلة للتاويل بوجه فان المفصل  
بين الساق والقدم لا يكون وسطا للقدم فتقول ان عبارات الاصحاب التي  
على من جعل مدلوله ان المحصل لا يشبه عليان الكعبين من الاصحاب هو المفصل  
بين الساق والقدم جميعا ليجب من ذلك ان شجرة في الذكرى سبب العلوة  
التي عرفت ما ذكره من ان الكعب هو المفصل واني مخالفة اجماع الامم في ذلك  
مخالفة في الرسالة انتهى ولقد اتي هذا التابع بما لم يات به المستمع حيث ذكرهم  
ان الخ استدل على ان محاذي الزورق هو الكعب بما دل على ان الكعب هو المفصل  
ومع ذلك لم يوجب منه بل لم يقل انه لا يدل على ما روى وانما قال انها ليست  
فيما روى مذهب الخ واليه بالنسبة استيقظ باستدلال المحققين حديث الاخيرين



وعرفنا ان القيد عين المفصل فان الدليل من اقرى الشواهد على ان دعوى وتعين  
المدعى واما صحيح المدعى فقد بينا انه من الادلة على ان الكعب هو المفصل وكذا  
ما دل على انه من استيطان الشراك ومن اجل الخليل في التعجب من ادراك  
امرورى فان حدة الزرق ليس عظما نائبا وانما الناقى الزرقى في الحدة  
المتوالية من ذلك التعجب من استقامة السويدي بعد الزلزلة وتظهر مما في بيتها  
كلامه بالتأمل فيه مرقو الكونساوى والسيرى كل ما تبحر في محبة واصح النبا  
لا ينبغي صرف الوقت في التوضيح لها وتبهمها على المحدث وقد قال فاحشيه على الله  
قوله ونقل عليه المرفوعة هكذا نقل الاجماع الشيخ الطبرسي وابن زهرة واستدل  
ابن الاثير في النسيئة وكذا غيره من العامة والعلامة في المتن في المتن في المتن  
معتكلا باتفاق الاصحاب انتهى وصفا في المتن والحا شيه فان غنى فالتك قد عرفت  
انه لم يبق شيء من هذه الكلمات ما يدل على ما يمل كل ما تم صريحة في احتيا آية الله  
تعالى صراحة ان الشراك لا يعقد الا على الساق والشراك الذي ذكره ابن الاثير من  
الروث باعلى صوتنا دى بان مذهب الامامية ان الكعب هو المفصل حيث ان الذي  
يظهر في الطبع انما هو ذلك ومع ذلك جعله دليل على ان الكعب هو المفصل في قول  
متي هم توقف ظهور المحدث على الفتح واما غيره فقد رايت اتفاقهم على ان مذهب  
ما مية ان الكعب هو المفصل المستدير الواقع تحت الساق واهم الامور في هذا  
وهو كون المحدث الزرقى كعبا الخ لعلته في المتن وانه ادعى اجماع اصحابه عليه  
وكيف يتوهم ان العامة كلهم واحد على الاجماع على ما يدعى على خطه في مدعاء  
ولقولنا ما توهم من كلمات الاصحاب انما يشبه على من لا يحصل له بالية يفتقر  
من الجمع بين المفصل والعظم الناقى ومعقد الشراك والاستبها على بعضها  
بعض الآخر على ان المقصود شيء واحد قال قوله والطا هراية لا يخفى بعد  
بلى الطاهر انه ثم منه بالنسبة الى فقهاء أهل البيت ما يخالف من هبهم كانت  
الشيخ الفقه ثم كل وكذا السويدي في الذكرى قال ابن الجوزى في كتابه انما لا يعد  
ما ذكره في الحديث وهذا يدل على ان الكعب هو مفصل القدم الذي عند وسط  
في قبة القدم بل ما كان غيرهم انهم فهو في ذلك والذي يشهد على صحة فهم ان قول  
الادريسي دون عظم الساق بعد قوله ما يبع المفصل شامدا واضع على ان المراد  
من المفصل ليس بمفصل بين الساق والقدم فان عظم الساق متصل بغير القدم

والقدم من غير ان يكون بينهما واسطة وصولة واعتداد بمفصل العظم سطوة  
ما تقدم ليس بينهما مغايرة وتفاوت بحيث يكون الاشارة الى احدهما دون الاشارة  
الى الآخر في مثل المقام يقول الكعب بين عظم الساق والمفصل لا يصلح عن القدم مع انه  
اذ ابلغ المسح الى المفصل قبله الى الساق قطعا والمفصل ان الساق الى ما فيها تشهد  
على ما ذكرنا ما يقين ان في بعد هذا الكلام قال والكعب سفلى من ذلك قال في عقب  
قوله هذا عظم الساق حوايا عن سوالها عنه في هذا العمل مرادها من المفصل  
المفصل الشرحي الذي منه يقطع الساق انتهى وفيه ان الحج والشيخ وغيرهما ما عرفت  
الشويدي في الذكرى فهو منه ان المفصل انما هو الناقى في وسط القدم عند مفصل  
الشراك ولكن هذا عين ما اشار به العلامة في نسبة اليهم وما حكاه عن قول في الشراك  
فمنه انهم صرح في ان الكعب في الوسط والقبية مع انه المفصل وهذا عين ما اشار  
العلامة به وما استشهد على ان المفصل عبارة عن مفصل الزرقى او لا من انما  
الاشارة الى المفصل وعظم الساق في الاشارة الى القدم في الاشارة  
الى الساق قائم به على نحو ما خرج ان الامر كان عند مداه بين امرين احدهما كونه  
الحج خاصة كعبا دون الساق مقبلا لاخره في ذلك العظم المستدير الواقع تحت  
الساق فليس الامر ان يكون بين عظم الساق ومفصل بل ان الامر ان يكون بين الحج  
في ذلك العظم بل الذي توهم كونه الحج كعبا انما توهمه خلفه عن انه من الساق للقبية  
على ان الكعب من عظام القدم كما تقدم فالامر ان يكون ما تحت الساق وما  
عن الطرفين وحيث ان المسح من رؤسها صايح وعلى ظهر القدم فلا يشهد  
الى ذلك العظم ليس بالانتهاء الى اصل الساق من ظهر القدم فالمراد ان هذا  
ان الامام قد اشار الى موضع من ظهر القدم اعلم اني منه الى الساق فاحتمل  
هو الحد بين ظهر القدم والساق لان الكعب من القدم والبي من الساق ومن  
المعلوم ان ما كان من الساق ليس كعبا فبين ان الواجب على هذا ما قاله  
من ان الكعب هو المفصل دون الحج الذي هو جزء من عظم الساق وظهر  
ان الوصول الى الساق كما لا بد منه لا ينفك عن الوصول الى الساق فا  
القدم والاستدلال على عدم كون الحج كعبا بانه من الساق وان ذلك العظم  
الذي بين الساق والواقعة في أسفل القدم واقع بين العظمين الخ الشراك  
والقدم يرتبطان به فالكعب يتم في القدم الى الساق وهو وسط وقاما



لأنه من أن المفصل ليس أسفل من المنيح بالنسبة إلى الساق فهو مكافئة للحسن ضرورة  
أن المنيح من الساق والعظم المستدير واقع تحت فكيف يكون أسفل منه وقد  
أن المفصل هذا الاعتبار صريحاً ومن العجالة هو ما زعم من أن المراد مفصل  
الساق فإن الساق إنما تقطع من مفصل الساق إجماعاً وقد بيناه مفصلاً  
فلا فرق بين مفصل الساق ومفصل الساق وما زعم من القطع عن مذهب  
الزورق فاسد مخالف لإجماع والأخبار رغم قد خفي الأمر على كاشف الشام  
وقد بيناه فساد مقالة مع أن إطلاق المفصل على هذا الزورق على  
كونه محل للقطع انبغاطاً فإن الفصل والوصل إنما يتصوران بين الأضراس  
لا في شيء واحد وهذا لا يقال فصل لغة أولاده ومن الجاهل أن ذكر  
حالة ما استدرك من كون المفصل عبارة عن مذهب الزورق في الوجه  
لقطع من المفصل وترك العقبة على ما عليه مع أنه نص في أن المراد مفصل  
الساق والقدم فإن كون المذهب مفصلاً على تقدير الصحة لا مفصلاً إلا أنه  
محل القصع وقوله يقطع من المفصل إنما سبق تعيين موضع القطع فحقى  
معناه أنه يقطع من الموضع الذي يجب أن يقطع منه مع أنه يكون في ذورق  
له العقبة في استفادة أنه لا يسبق من القدم بعد الفصل إلا العقبة والعقب  
ذلك تأويله يقول يقطع من أصل الساق إلى ما زعمه وليس شري كيف  
يراد مذهب الزورق من أصل الساق ثم قال مما يؤكد بل ويعين قوله والعقب  
أسفل من ذلك فإن مفصل عظم الساق الذي يمسح عليه ليس أسفل قطعاً  
بل هو أعلى كما لا يخفى بالجملة أن اردو من المفصل خصوص المقدار الذي  
يمسح عليه ليس في وسط ظهر القدم ومن عظم الساق خصوص الظن في  
أن هذا خلاف مقتضى اللغتين لا يلائم ما ذكرنا من قوله والعقب أسفل  
منه وإن اردو منها مقتضى إطلاق لفظها فلا يلائم إلاشارة إلى أحد جانبا  
الأخر جعل حكمها متعدد اسمياً وإن تكون نزاعاً عظيماً بين الخاصة وب  
لعامة وجعل النزاع في خصوص الكلاء في المسح بالوجه الذي هو  
ظهر القدم لا النزاع في نفس الكعب فساد لا يلائم ظاهره وأما بين الأضراس  
ولأنه أن المراد من كل من اللغتين إنما هو معناه وليس العرض التفرقة بين المفصل  
وعظم الساق وإنما المقصود بيان العظم المستدير الموصوف بالوصف في المسألة

المسألة بالكلية معلوم وأنه ليس جزءاً من الساق بل إنما هو عظم من عظام القدم  
واقع في ظهر القدم إمام الساق وإن ما هو جزء من عظم الساق فما اطلب  
تبعاً للمناسبات والتبويح فلهذا يجب على الرواية ومورد الكلمات رأساً  
قال ومما يؤكد ما ذكرنا أن أهل اللغة والمعرف بها لا يقولون يكون هذا  
المفصل كعباً وسيجي اعتراف من قوله بالنسبة إلى اللغة والمعرف بها أنه ليس  
ما عرفت من أن الكعب على كون المفصل كعباً بالمعنى الوصفى وأنه لا يصفى  
ذلك وأنه لا معنى له إلا أن ذلك العظم الواقع في هذا المفصل ليس شري  
كذلك نسب إلى العلاقة الاعتراف بأنه ليس بهاء لغة وعرفاً مع نصحه بأنه  
أقرب إلى ما عده وأهل اللغة به وكيف يمكن أن يقولوا أن الكعب حقيقة  
مع أن الرواية صريحة في أن الحكم إنما يرتب عليه من حيث أنه كعب لغة وعرفاً  
مع نصحه بأنه أقرب إلى ما عده وأهل اللغة به وكيف يمكن أن يقولوا أن  
الكعب له حقيقة شرعية مع أن الرواية صريحة في أن الحكم إنما يرتب عليه من حيث أنه  
كعب لغة وعرفاً كما هو مضاف قوله مع أن المنيح من عظم الساق وقوله هذا  
قول الخاصة فإن الأول استدلال على أن إطلاق الكعب على المنيح غلط والنتيجة  
نصريح بذلك ثم أنه قلنا حال بيان المفصل ليس كعباً لغة وعرفاً في شرح الدرس  
والذخيرة وما وجدنا منها ما يرجع إلى الحصول في الأجزاء الشراك لا العقد على  
ما في السابق وإنما خبرناك عقد الشراك عليه إنما هو العقد على ما يحاذيه من  
أجزاء القدم كما أن قبل الأعضاء إنما يحصل بعزل الجدار الملتصق بالهاتين  
أن عدم عقد الشراك على مذهب الزورق في امر محسوس ولا ترتيب بين الرجلين  
الابيع الشراقي بمعنى أن الواجب إذا مر من المنيح وتقديم المنيح إذا قدم  
أحد على الآخر كما هو صريح التوقيع بل هذا هو الحكم في سائر الأعضاء ولو  
لم يكن الإجماع على خلافه فلهذا وجوب تقديم قبل الوجه يعني عدم جواز الآخر  
وكذلك إذا بينى فالواجب إثبات الحكم بالنسبة إلى جميع الأعضاء فنقول لمع  
أنه لزم أن لا دليل على الترتيب إلا بهذا المنيح لغة جميع ما يمكن الاستداد  
أنه فيها ما استدرك في المنيح هو قوله نعم إذا قمتم إلى الصلوة فاعسلوا الأيدي  
فإنه نعم عقب رداء القيام إلى الصلوة بالفضل يجب تقديمه على غيره وكل من يجب  
تقديم الفضل واجب الترتيب وفيه أن المنيح الأيدي الشريفة أن الصلوة تعتبر فيها الطهارة



على التفصيل المذكور فيها فكذا قال من اراد ان يصل فيلنوضها قبلها وبنها  
من كون اداة الصلوة علمه لوجوبه على الوجه كيف الوضوء ليس واجبا نفسيا  
ولا ارادة الصلوة حلا للعلم فان لم يكن معنى الاية المبحث على الفعل هذا ارادة  
صلوة بمعنى كونه موقفا للعمل لا يجوز تأخيرها عنه بالضرورة فان الجزاء ليس له  
في الشرط ولا على الوجه في نفسه متعلقا بالامر بل انما هو جزاء مما يتعلق به فالامر  
واحد كونه متعلقا بالاجزاء فالاجزاء المتخلان الى اربعة او امر واحد فالامر  
مبني على الامر بالتطهير بل هو هو ذو عبارة اخرى عن قوله نظير الصلوة على هذا الوجه  
وتفسيره لا يباراة التي بر غلط واضح فان القيام التي عبارة عن الموقوف واداء  
الفعل فقام التي عبارة اخرى عن المقعد كما ان الفعود عنه عبارة عن الالة  
عارض عنه ومنها ما استدرك في الشرح في قوله فحصل ان الاعمال اعطيت بعد  
استتوت الحرف وقد جعلت في نهاية الفعل المرفقين والمسح الكسبي والمعنى ان  
في كل من الوجه والايدي واحد والصلوة به وهي لا تتناهى غاية وقد جعلت  
الفعل المرفقين فليس بعد غسلها غسل الوجه معسول فحصل قبل المرفقين  
ولا يجوز ان يكون كلمة الى غاية للفعل الواقع على الوجه فيصير بها في المعطوف  
غير الاعمال في المعطوف عليه وهو فالفائدة للقاعدة وهذا الدليل لا يرجع  
الى محصل فان وحدة العامل لا ينفك الا الاشرار في الحكم والمرفق لا يصح  
لان يكون غاية لفعل الوجه كما ان الناصية لا يكون ابتداء لفعل اليد والمعلق  
ان الفعل بعده متعلقا بمسول فكون المرفق غاية لفعل الوجه خلا في النظر  
فالان هي غاية لفعل اليد فيقول هو احدان معنى في ذلك تزج زيد وعرفان  
الوجه الواحدة بها فمرفق الحرف معنى سوى اشراك المعطوف مع المعطوف  
عليه فاصل الحكم وله في هذا الكتاب وغيره ادلة اضعف واوهن قاصرة عن  
اقادة وجوب مراعاة الترتيب ما يدل على جواز تقديم السؤال ليس فان الامر بال  
ابتداء بالشيء اما معنى مطلوبا به الابتداء وان لم يرد بتقديمه واما معنى ان تقديم  
وتوقه يجب ان يكون متعلقا بذلك الشيء فان الحكم الاثباتي صالح لان متعلق  
بالفعل كما ان صالح لان متعلق بالمختار في الاستطاعة فمرفق به متعلقا عن شرب الخمر  
انما قال شرب خفية فلهذا ان هذا الفعل المقترن ان لا ارضى بوقوعه على  
تقدير وقوعه يجب ان يكون على هذه الكيفية ولهذا البيان يظهر معنى في المبدأ

٢٠٠٠

٢٠٠٠

ابا عبد الله في حديثه من سألوا ابا عبد الله عن قول امرئ القيس  
انما اتى احدكم الصلوة فليدو باليمين قبل الشمال من عبده بقرينة التوقيع  
الخارج من الناحية المقدسة في حركته اجابته مسائل الجبري حيث سئل عن المسح  
على الرجلين بدو باليمين او يسار عليه ما جابها في التوقيع بمسح عليه ما جابها  
فان بدو ما جابها قبل الاخرى فلا يبدو الا باليمين فان الامر بالابتداء بال  
يمين صار لان يكون متعلقا بكل من المقيد والمقيد فمرفق من هذه الجهة  
لوقوع صريح في انه متعلق بالمقيد فالابتداء باليمين في السؤال في مقابل  
الجمع فالمسئول عنه يكون المقيد مطلوبا وقوله مسح عليه ما جابها ترجع  
في الجمع وهي عبارة اخرى عن عدم وجوب الترتيب ثم انه كما بين عدم جواز الترتيب  
المسري في صورة الابتداء باحدى فحصل التوقيع انه لا يجب غسل الاقدام  
باليمين فلا دليل على الترتيب مقف وفي خصوص مقام لا يرب فيه في الحكم  
فان التوقيع لا معارض له واما ادعاء البعض من الاجماع على تقديم  
اليمين على اليسرى لاسيا في ذلك لاحتماله كون الحكم ناطقا باليقين وكيف  
يكون توهم الاجماع مع ان الاجماع على خلافه كما لا يخفى على المتتبع ويجوز  
للاصل والدليل يجب مسحه ما بقي على تقدير القطع ضرورة ان الاجماع  
لا مدخلية له في الحكم وبعض الجهل رجل وقد بينا انها تقدم ومن المستحيل  
جواز المسح على الخائل مع الاختيار فانه نسخ قبل اهل ضرورة تعلق الحكم  
اقولا بالرجل والعدول عنه الى اليس من غير عذر فانه قصر صرف  
وقد عرفت ان المسح على الشعر المحبب بالضرورة مسحه عليه فربما من  
قبيل الخائل ولا فرق في ذلك بين الرأس والرجل ولا بين الوجه واليد  
واما الشراك فقد عرفت انه لا يعقل جواز المسح عليه بدلا عن الشربة  
من غير عذر فلو فرض قيام دليل عليه فلا مناص من حمل على صورة التقيد  
مع ان الاضطرار الدالة على عدم استبطان الشراك اعم لفعل الوجه منها  
انه لا يمنع من مسحه على الفرض كما صرح به شيخ الطائفة وهذا خص  
بالفعل العرفي وقال ابن الجندية في المعال وما كان غير مانع لوصول  
الراحة والاصابع او بعضها الى ماسة القدمين فلا بأس عليها قال  
وروى المسح عليها عن امير المؤمنين ع والباقر ع والصادق ع وان



رسول الله صلى الله عليه وسلم على تعليمه فقال له المغيرة اني سميت يا رسول الله  
 فقال لك قال صلى الله عليه وسلم اني سميت هكذا امرت رب قال وروي عن الطبرسي  
 وغيرهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع عليهما وعن امير المؤمنين ع وعبد  
 بن عباس وعبد الله بن عمر وادريس بن اوس وروى عن ابي طالب و  
 الحسن بن ابي ابيان وغيرهم انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في الذكر  
 القول من ابن الجندب صرح في ان الشراك لا يمنع من وصول المسح وان  
 الشرفاء روي وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنع من الاشارة ان سميت النبي  
 الى المغيرة وجهه لما لا يوجب امره وادريس الرجل في قال ابن ابي  
 ربه اني الشغل الذي لا يوجب فيه الاستيطان اما هو الذي لا يمنع من مسح  
 الفرض من غير فرق بين العربي وغيره وهكذا صنع الفاضلان قدما وطحا  
 ذلك وهو ان الشراك لا يمنع مسح محل الفرض ما افاده اية الله تعالى في المثل  
 قال ولا بأس بالمسح على الفعل العرب وان لم يدخل يده تحت الشراك لا لا  
 يمنع مسح موضع الفرض ثم ذكر جبر بن ابراهيم قال بقي هنا حيث وهو انه  
 مسح ما تحت الشراك ظاهر قول الصحابي يلقى عدمه والا قرب وجوبه لان  
 عدمه يجب ان ادخل اليد تحت الشراك انتهى فظهر ان ادخال اليد عندهم  
 بما لا يتوقف عليه المسح وهذا معنى قولهم ان الشراك لا يمنع من وصول المسح  
 الى محل الفرض ومن العجائب انهم استدلوا بهذه الاخبار على فساد ما عليه  
 اية الله تعالى من ان الكعب هو المفصل وان الكعب هو الزور في حيث ان  
 محل ان كان هو المفصل فالشراك لو وقع عليه يمنع من وصول المسح عليه  
 والذي لا يمنع الشراك من وصول المسح اليه انما هو حذو الزور في عدم  
 وقوعه عليه هذا يحصل ما استفاد من كلام جماعة وهو من اعجب الامور  
 حيث ان كون الكعب معتد الشراك مما اطلقوا عليه فلا عتاف بعدهم  
 عقد الشراك على المفصل اعترافا بافاده اية الله تعالى وبالحجاء في بعد  
 السلام الجماعة كالشيخ والشيخ وادريس بن ابي قتيبة على ان الكعب معتد الشراك  
 لا معنى لتعليمهم عدم الاستيطان بالهذه المتقدمة الا ما افاده اية الله  
 في الحديث فان عدم استيطان الشراك مع كون محل الفرض واقعا تحتها كما  
 هو المفروض حيث ان الكعب معتد الشراك لا معنى له الا ان الفرض يتحقق بدونه

بدونها صرح به في الحديث نعم يظهر من الشذوكة ما استظهره جماعة من عدم  
 مسح ما تحت الشراك نظرا الى وجوبها وقد عرفت فساد هذا حال المسح  
 على الشراك والامر في الخف اوضح فانه ليس من اجل ولا دليل على تركه  
 مع انك قد عرفت استحالة مسح الاضفار والى هذا المعنى ينظر ما في الاخبار  
 فعل عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ترا الناصرة يوم القيمة من راي وضوئه على  
 جلد غيره وعن علي ع ما ابا الى مسح على الخفين او على ظهر غير الغلابة و  
 مثل روي عن ابي هريرة وعائشة ونحوهما ما قال الصادق ع اذا كان  
 يوم القيمة ردة الله تعالى كل شي الى شئيه وروى الجليلي في الغيبة فترى ان  
 المسح من يده هب وضوئهم فان معنى هذه الروايات ان الجليلي يصرح  
 خفا لا يخرج عما كان عليه من المتبانية مع الرجل فقبل ثم لم يزل يمسح  
 عليه مسحا على الرجل وهذا صرح قول امير المؤمنين ع او على ظهر غير  
 فلا فرق بين الخف وظهر البعير او لا فالعلماء رة العامة بالخبر وادخلوا  
 لا يربطها بالشخص وكذا لا يتوهم ان صدور الحديث عن شخص فساد طاهر  
 اخر فكذا يظهر شخص لا يوجب او حيوان او جماد لا يعقل ان يوجب طهارة  
 شخص اخر وبالجملة فالأمر انما في ثوبه لا في يده لا في ثوبه فانت شخص  
 حيوان او جماد فمن لم يصل اليه لم يرتبط به فحصل هذه الروايات ان  
 تأثر المسح على الخف في لابس من المصنوعات فانه من قبيل الفعل البدني  
 انسان بملة فانت النجاسة لحيوان او جماد فالحوض باسراق النجس  
 على الكوز واخضرار الكوفة بوقوع المطر على البصرة وشمع انسان  
 لستى ولهذا قال الكلب النجس فقلت للصادق ع ما تقول في المسح على  
 خفين فتبسم ثم قال اذا كان يوم القيمة الحديث فتبسم انما هو بيان لان  
 هذا من المصنوعات ان قلت توهم هذا لا يقتض استحالة الاجزاء به  
 في حال الضرورة انهم قلت فرق بين الخف والجيرة وما شبهها و  
 بين غيرها مما لا يربط له بالعضو فاما كان من قبيل الخف يتحقق تركه  
 في حال الاضطراب منزلة العضو بخلاف ما لا يربط له بالعضو أصلا  
 فالجواب ان ما ليس من العضو على اعضاء فنهى ما يتجدد معه مادام  
 ملاصقا من غير حاجة الى الشرب كاللحم او الجلد بالنسبة الى العظم

وما افاده من رد كل شئ  
 الى شئيه وادخلوا في الغنم  
 بيان لكونه من المصنوعات



ومنها ما تجد مع الشربيل على العض من الجيرة وغيرهما دام كله واما  
ما لا يلزمه فلا يعقل كون المسيح عليه غسل منزلة منزلة غسل العضو  
او مسحه وهذا معنى ما عن امير المؤمنين ع ان اظهر بعير بالغلالت فان  
المقصود ان المسح على الخف الملايس للرجل وان صلى لان منزلة غسل  
الرجل ومسحه الا انه قيل ان الشربيل كسيف ظهر البعير الذي لا يعقل منزله  
مسح الرجل وغسله وقيل ان ابن عباس ع هذا الباب حيث قال لان  
المسح على جلد مما راحب او من ان المسح على الخفين ففي رواية غنية عن  
الجملة فالسورة بين ظهر عرا للخلعة وبين الخف في مقام ابطال المسح على الخفين  
على غيرتهما بالذات واختلاف حالهما في الصلح للشربيل وعده حيث ان البعير خصوصا  
اذ كان بالخلعة لا يعقل منزله كسيف ظهر بعير من هو بالذات وكان  
فيه كما لا يخفى على احد جعل الامام ع المسح على الخفين مثل الوضوء ونظرا الى  
ليس كذلك من الوضوء مثابة المسح على ظهر البعير بالجملة فالمداهية هي الوجهة للشربيل  
ولهذا اتفق اهل المسح على الخف به ما دام لا يشبه له فيكون يغسل الرجل بعد الزرع  
هذا حال المسح على الخفين بحسب الاصل ومن حوزة فاما استدعيه الى ما زعمه عليه  
من جاز لا يصل وقد اضطرب كله لقائلين بالعضل في المقدار الحائز من المسح من لا يخفى  
عن الغسل مع عدم تحققهم المسح على المشقوق به صل وما يتوهم دلالة قاصرون  
اعادة هذا المعنى اما الترخيص في عدم نزح الخفين الا عن حدث الحائز وبعد  
ايام فليعلم عدم المنع عن مسح البشر كما ان ما اهداه الجاهل النبي ع كان كل  
فلا حاجة الى نزعه الا للعضل عن الحائز والتطيق عن الا وساح الذي يحكم  
اليه بعد ايام فهذا الصنف من الروايات دليل على ان وظيفة الرجلين انما هو  
المسح والخف لعدم منعهم من لا يجب فيهم قال صلوا من غسل المرادى كان مسحا  
يا مينا اذ اكتسبوا من ان لا ينزع خفافا ثلث ايام ولما انتهى الامر الى  
ومنه يظهر عدم دلالة النبي ع على ذلك لعدم دليل على ان الخف كان يمنع  
بل من المعلوم انه خففهم لم يكن كذلك وقد اختلف رواية المغيرة بن شعبه  
رايت رسول الله ع يسح على الخفين وروى عنه انه قال اكتسب مع رسول  
هم في سفر واهوت لان الزرع خفيه فقال لعمرها فاني ادخلتهما طاهر فمسح عليهما  
وروى عنه انه قال هذا رسول الله ع مسح اعلى الخف واسطره وروى عنه

عنه ايتم مسح رسول الله ع على الخدين وهذه وان كان لها في الخلف لا مانع  
من المسح بهما على ان الخف لم يكن من يتحصن بصحبة النبي ع حتى يتحصن بالاطلاع على هذا  
الوقايح سفره وحضره ولم يكن كما دنا في اصل الخف فهذا الاتصال كذب قطعاً واخرى  
على النبي ع عند حديث كان على هوى والعصره وولى امره وحيث قام في مجلس جمع  
الثاني اصحابا بنوهم لتحقيق امر المسيح على الخفين فقال لما قال فان امير المؤمنين ع جعل  
هذا من افعال الولاية قبله على رسول الله ع عند الوضوء فله ع ردا عليه في ذلك  
المجلس سبق الكتاب بالخفين فان في مقابلة الخفين الكتاب دلالة لطيفة على بقده  
فوالكذب حديث النعمان بن يحيى الكتاب السنة لا يبي الخف والكتاب هذا يبي  
على دعوى انما ما عند المغيرة في الخفين بمعنى انه منزلة من يريد ابطال حكم الكتاب  
بالخفين وسنود هذا النصاها انه تم فظهر ان رواية مغيرة كذب بعد اوله ورواه  
فالمسح على الخف يمكن ان يكون بمعنى مسحه لابل له كما عرفت في المسح على الغسل  
يذكر على ارادة هذا المعنى ما رواه عنه ع من قوله ادخلتهما طاهرين فأت  
ادخال الرجلين في الخف على طهارتهما اما يقع عن طهرهما عن الاتيان بوضوئهما في  
الوضوء والانسققت وظيفة الرجلين عن كل من يعي بطهارة رجلية فهذا الكلام  
لي ابي ان نزح الخفين كان مقدرة لعلمها برفع القذارة عنها فالغسل مقدر  
للاتيان بوضوئها الرجلين لانه المقصود بالذات مسح النبي ع اما كما ان على  
المسح عاية الامران لم ينزع الخف لعدم الحاجة حيث ان لم يكن ما نعا المكان  
الشق فان ادخل الرجل في الخف ظاهر ليس مجوزاً للعد ولعن مسح الوصل  
الى المسح عليه من الغرب ان المسافعي وجماعة استغنا عن هذا التعليل انه  
يعبر في المسح عليها حال كونها طاهرين معاً حتى انه لو غسل احدى رجلتيه  
الخف لم يصح حتى يغسل الثانية ثم يتدبر باللبس والحوالة بمعنى الاتصال كفضل  
ما تقدمه اتصالا عريفا شرطاً لقوله ان الوضوء لا ينعض الاتصال بطلان  
حقاً في العضو السابق بمعنى ان الانتقال من الزمان الذي لا يخفى ان كان  
الحواء معتدلة وكونه في المتوضي والحارة والبرودة والماء المستعمل في الوضوء  
قله واكثره كما يظهر من الاخبار وهذا ما ذهب اليه الصادق ع وقان في اوله ضرورة  
لا ما قهر بعضهم من التغير بين التتابع ومراعاة الحفاف وذهبي الخف ولا ومن  
يتبع كالتجربة والمرافق قد تم اولى الشرط هو الاتصال الحقيقي الذي هو صيق



دائرة من العرف وله ومع الضرورة ما يحكمها من انقطاع الماء فالموالة عند  
هو العرف المضبوط لعدم الخفاف مع العتود المتقدمة والخاصة لان قد هي الحيا  
الى ان التتابع ليس شرطاً وانما هو تكليف محض ان شرطنا هو عدم الخفاف  
توهم الشهادة في الذكر على الخفاف سبيل من حيث هو لان عدم الخفاف مضبوطاً  
الفصل الغير القادح في تحقق الموالات شرطاً وتبعاً في الشهادة فده وعرفاً  
تأني المحققين ان التتابع المتبادل للخفاف انما هو لتتابع العرفي كما هو في قوله  
ان الصدوقين ذهبوا الى التتابع العرفي بين المفعول وبين توصل الا  
ثارة فاختاره بعضهم في الذكر في تفصيل احراز الجيب والجملة فكذلك الاصحاب  
قدّم من المفيدة الى هذا الزمان في غاية الاضطراب وقد خفي على الجميع معنى  
ما في الروايات بل خفي على كل متأخر من هذه المقدمة موقوف على ذكر الخفاف  
ومشيراً الى الدليل على ما اختارناه ان الوضوء عبارة عن غسل الوجه واليدين  
اي بلل الماهل بما اعد من الماء من غير ان يكون من الماء فلو لم ينعقد الوضوء في  
تجدد مقدار زمان الفصل وهذا لا يتم الا اذا كان المفعول اعتباراً لخصائص  
فعال وعدم الفصل اريد من هذا المتأخر توضيح المزمع موقوف على ذكر الخفاف  
مفصلة فنهى ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله قال اذا وضأت بعض من  
فرضت لك حاجة عن حتى يسر وضوءك فاعد وضوءك فان الوضوء لا  
يغيب ويصحح وان المفسد للوضوء انما هو لفصل المودى الى الخفاف فانه  
هذا معنى كون عروض الحاجة في الاشياء مؤدباً الى الخفاف فان الخفاف قد يشهد  
الى الفصل المشد الى الاعراض عن العمل المعاول لطول الحاجة وقد يشهد الى جرح  
او جرح او مسح عند بللها او غيرها ولو كان الخفاف في نفسه قادحاً لم يكن  
له عتبا باستناده الى عروض الحاجة عين وقد عرفت ان معناه ان الخفاف لا يغيب  
اذا شئت ان الوضوء زمان لا يصلح بلل الوضوء على المتعار فان يبقى فياثر عليه  
ثم اوضحتم بقوله فان الوضوء لا ينعقد ببعضه ان البعض يتحقق فيه اذا بلغ  
لفصل بين الافعال هذا المبلغ لان الوصل العرفي يحمل التتابع الى هذا المقادير  
فاذا وصل الى هذا الحد تحقق لا انفصال للمنا في التركيب المتوقف على الاجتماع  
وحديث ان حال البلل يختلف غاية الاختلاف من حيث المبدأ والى ذلك  
باختلاف الاحوال بالافراط والتفريط والاعتدال في بدن المتوضي الوضوء

والهواء والماء المستعمل في الوضوء فله ان الضابط ما كان على حد الاعتدال  
في جميع ما يختلف به الحال لانه هو الصالح لان يكون ضابطاً للزمان وتحدده  
التم وهذا هو الوجه لتصحح الاصحاب بفتح باعتبار العتود مع خلق الاجزاء  
عنها فالخفاف ان كان مشدداً الى معنى الوضوء خاصة بسبيل الوضوء ومعنى ان  
عن استفاء الشرط الذي هو التتابع والانفصال العرفي وهذا صريح ما في قوله  
الرضا عنه واما ان بعض الوضوء تابع بغيره كما قال لا نعم ابدى بالوجه ثم  
ليدين ثم باليد ثم بالرجل والقدمين فان فرغ من بعض وضوءه وانقطع به  
الماء من قبل ان يتيمم او يثبت بالماء فاقم وضوءه اذا كان ما مضى رطباً فان  
كان قد جف فاعاد الوضوء فان كان قد جف بعض وضوءه قبل ان يتم الوضوء  
من غير ان ينقطع عند الماء فامض على ما بقي جف وضوءه او لم يجف ومعناه  
ان الخفاف انما سبيل اذا استند الى انقطاع الماء او الى ان جرحه كما انقطاع الماء  
واما نفس الخفاف من الذات فليس قادحاً وهذا يعينه في الفقيه بالخفاف  
بعض الوضوء وقبل تمامه وقال في ربه في رسالة الى ان فرغ من بعض وضوءه  
وانقطع به الماء من قبل ان يتيمم فاقم بالماء فاقم وضوءه اذا كان رطباً  
رطباً وان كان قد جف فاعد وضوءك فان جف بعض وضوءك قبل ان يتم  
الوضوء من غير ان ينقطع عند الماء فاعسل ما بقي جف وضوءك او لم يجف  
ومن الغريب ما ترجم بعضهم من ان مفاد هذا الكلام التمسك بالتتابع وبين  
مراعات الخفاف ومنها ما عن حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبد الله عن رجل  
نسى من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء وان الوضوء يتبع بعضه  
بعضاً والمعنى ان اعادة غسل الوجه مشددة الى قوة الموالات فان الغاي  
الوضوء لغيره فيها الاتباع ولا يجوز فيها الاستقلال وهذه الرواية تدل  
على ان المراد بالاتباع الموالات كما هو مفادها لغزاً قال ابو عبد الله في نسخة  
والسابعة هي الموالات لغزاً أيضاً تقدم في حديث حكيم انتهى اما الغز فاعرف  
من ان الاتباع ربط بين التتابع والمبتوع وهو ضد الاستقلال وفي المقام  
لا معنى له الا اتصال احدهما بالآخر مع كونه رابطة متصلة به وحسبنا ان  
لترتيب كيفية الموالات فان ما يترتب سبقه وتقدمه هو المبتوع واللاحق  
هو التتابع وهذا يختلف باختلاف الاشخاص لا بعض لا يجوز فيه التكرار







المتعقبين ان الواو توجب ترتيبهم للفراء والى عبيدة القسم من سلام  
وان كانت موجبة للترتيب فلا يجوز تقديم بعض الاعضاء على بعض  
ان الواو لمطلق الجمع والتشريك كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بمواقف الا  
ستعمال ولا عبرة بما عن الفراء وغيره خصوصاً بعد وضوح الفساد ثم قال  
وتدل الآية على انهم من وجه اخر وهو انه قال اذا قمتم الى الصلوة فاقبلوا  
وجوهكم وايديكم الى المرافق فاجب على الوجه عقيب القيام الى  
الصلوة بدلالة الفاء في قوله ثم فاعملوا ولا خلاف ان الفاء في  
المتعقب فاذا ثبت ان البدء في الوضوء بالوجه هو الواجب ثبت في باقي  
الاعضاء لان الآية بين قائليين قائلي يقول بعدم الترتيب ويجوز ان يبدى  
لرجلين اولاً ويختم بالوجه وقائل يقول ان البدء في الوضوء بالوجه هو  
الواجب ويجب في باقي الاعضاء كذا فان قال قائل على هذه الطريقة الغاء  
في الآية في هذا الموضع ليست المتعقب بل هو الفراء والى الفاء التي توجب التعقب  
مثل قول القائل اضرب زيد ففعلوا والفاء في الآية تجري في الجزاء تجري  
قول القائل اذا جاء زيد فأكرمه والفرق بين القائليين ان الفاء اذا دخلت  
الجزاء لا يصح قطع الكلام عنها فان كانت للمتعقب صح قطع الكلام لا  
تري انه يصح في قولك اضرب زيد ففعلوا ان يقتصر على قولك اضرب زيداً  
ولا يصح في قولك اذا جاء زيد فأكرمه الاقتصار على الشرط فقط قلنا  
لا فرق بين القائليين في اللغة لانه لا اشكال في ان الفاء في اللغة تنفي  
للتعقب بعد ذلك ليكون من نفس الكلمة ولا فرق في اقتضاها ما ذكرناه  
ان يكون الجزاء او عطفاً لانه قول القائل اذا دخل زيد فاعط الفاء  
موجبة للتعقب وان كان جزاء لا يوجب وقوع منه الدخول بسبب الاعطاء  
كما انه في قول القائل اضرب زيداً ففعلوا اذا ضرب زيداً لم يجز ان يقدّم  
فكيف نظن الفرق بين القائليين انتهى وهذا من غرائب الكلام فانما  
الآية اعتباراً بالطهارة في الصلوة والقيام اليه عبارة عن الغزوم ولا  
لاية على ما يتبادر سابقاً فهو كقولك من اراد الغنم فليترك الغنم ومن اراد  
الغنم فليقطع لان الوضوء واجب عند ارادة الصلوة والقيام بها  
لنوم فان عدم وجوبه مستقلاً بالضرورة بل الواجب انما هو التحجج

وهذا تفصيل المركب الذي يتعلق بالحكم فلا يصح لكون الواجب عند ارادة الصلوة  
هو غسل الوجه خاصة كى غسل على الوجه بان وقع عقيب ارادة الصلوة بل  
لحصول الكلام ان امرئاً بصلوة عليه ان يتطهر بغسل وجهه واليدين مسحاً لراسه  
لرجلين مع انه لا يجب غسل الوجه فوراً على من اراد الصلوة بالضرورة وانما الوضوء  
مقدّم للطهارة التي هي مقدمة للصلوة والآية لا تدل الا على ان مراد الصلوة لا  
يبليغ مراده الا بالانقضاء فآداة الصلوة على الوجه لتوقفاً عليه وليس  
العتيق الا بمعنى العلية فآداة الصلوة وان كانت عامة للطهارة لان  
المقدّمات تابعة لذاتها ولا حكم لها من حيث الفورية والتوسعة وبالجملة  
فالعتيق الذي هو مغاير لفاء العاطفة لا دلالة لها على الاتصال  
عامة الامر ان الغاء لا تدل على الانفصال فيجوز تقديم غسل اليدين  
بل المسح عليه ثم قال ويدل على وجوب ترتيب من حرم المسح ما روى عن النبي  
صم انه لما طاف وحرج عن المسجد فبده بالصفاء فقال لا بد وامامة  
لشربه وقوله صم على لفظ امر وهو يقطع الوجوب بان يبدى فعلاً  
بما يبدى القدرين فان قيل ابدى وامامة الله ثم يفيض ان يبدى او لا يجابه  
الله به والخلا وانما وقع في البداية بالفعل قلنا لا يجوز حمل ذلك  
على القول من وجهين احدهما انه اذا قال ابدى وامامة الله وكان  
ذلك لفظ عموم يدخل تحت القول والفعل فليس لنا ان نخصصه لا بدليل  
الثاني انه قد بدى فعلاً بالصفاء وقال ابدى وامامة الله فاقضى  
ذلك ابدى وافعله وامامة الله فقلنا فان قيل على الوجه الاول ان قوله صم بما  
بدى الله به يمنع من حمل قوله ابدى على العموم في كل ما يقرب به بل يجب  
على ما ضرب به عمرو الا ترى ان القائلي اذا قال اضرب زيداً ما ضرب عمرو وكان  
عمراً انما ضرب به بعضاً لم يجز ان يحمل قوله اضرب زيداً على العموم فلهذا  
اختص الكلام بما ضرب به عمرو بعينه وليس هكذا الجزاء لا يمكن ان يبدى  
فقطاً وفعله ما بدى الله به ومن اراد ابدى ما فعله كونه مستديراً بما  
الله به يد على الحقيقة قلنا لا فرق بين الامرين انتهى وعنه ان كل ما وقته  
صم عبارة عن الصفاء ولا عموم فيها بل انما التبشير عنها بهذه العبارة للخصط  
والحفظ فلا نسبة الامر على احد او العلم ان المبرور به من الصفاء والفرقة انما هو



المقدم ذكر في الحاية الشريفة والاملاية على كون ما بدو الترتيب بعنوان له حكم في  
الترتيب وليس هذا الا من تعين القاضى بعباده في بدنه وقع دورا في الامر والملي  
بين زواجر دبابي وبين علوي يد في مستجمع لشرائط الامتلاء نقول قد مر كان من  
اي منهما فتدبر ابداء ما بدو الترتيب به منهما ومثل هذا لا يسفاد منه النجوم ثم قال  
وبدل على وجوب الترتيب انهم ما اجزأ به المخرج عن اية القسم جعفر بن محمد عن  
يعقوب بن علي بن ابراهيم عن ابيه وجعفر بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان  
جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر ع تابع بالوضوء  
كما قال الله عز وجل ابدء بالوجه ثم باليسدين ثم امسح بالراس والرجلين ولا تقعد  
شيئا بين يدي شيئا يخالف مما امرت به فان غلبت الذراع قبل الوجه فالوجه  
واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل  
اعد على الرجل ابدء بما بدو الترتيب وجعل الترتيب على الرواية على ان الترتيب  
كيفية للمتابعة لان المتابعة عين الترتيب كما يتوهم ثم قال في شرح قوله فان ترك  
ذلك الخ فالذي يدل على ذلك ما اخبرني به الشيخ قد عني اية القسم جعفر بن محمد  
عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد وابو داود جميعا عن  
الحسين بن سعيد عن فضالة بن ابي عبد الله عن الحسن بن عثمان عن سماعة عن ابي  
بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا توضأت بعض وضوءك وغضت لك خفا  
حتى يسر وضوءك فاعل وضوءك فان الوضوء لا يتبع بعض على فابراهيم  
عن حيا بن السدي عن جعفر بن بشر عن محمد بن ابي حمزة عن عتبة بن عمار  
قال قلت لابي عبد الله ع ما توضأت وفقد الماء فعدعت الجارية  
فابطأت عليا لما فيجوز وضوءي فقال اعد فان شئت سأل عن الخبر الذي  
رواه سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن موسى بن القاسم والى قتاده عن  
علي بن جعفر عن احمد بن موسى بن جعفر قال سئلت عن رجل توضأ ونسي  
غسل ياراه فقال يغسل ياراه وحدها ولا يعيد وضوءه شي عجزها فاق  
هذا الخبر يدل على خلاف ما ذكرتموه في وجوب الترتيب لانه لو كان في  
لما احراز اعادة غسل اليار وحدها لا يحتاج ليكون اخر الاعضاء  
في الطهارة قلنا معنى هذا الخبر انه لا يعيد وضوءه شي عجزها فاق  
دون ما اخر عنها مثل غسل الوجه واليد الخ وما اخر عنها

عنها مثل غسل فانه يجعل اعادة مسحها قال بعد ما ذكر بعض الروايات  
على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال  
اذا نسي الرجل ان يغسل يمينه فغسل يمينه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل  
يمينه وشماله مسح راسه ورجليه وان كان انما نسي ثماله فغسل الشمال ولا يعيد على  
ما كان وضوءا وقال تابع وضوءك بعض بعضا والحاصل انه بالتام على كل  
في التمسك برب في ان مذهبه مذهب شجرة وان كان الاخبار التي سئل  
ليها دلالة على خلاف ما ذهب اليه فان المستند منها اعتبار الاتصال بالاعضاء  
عرفا والاكثاف بالاجتماع في اكثر من الروايات مع انها في مقام التبيان  
على ان اعتبار بقا البلالين الاتباع والجمع بينهما في مقام واحد وهو  
اجل في المبسوط والروايات واجبة في الوضوء وهي ان يتابع بين الاض  
مع الاختيار فان خالف ذلك لم يجزه وان انقطع عنه الماء انظره فاذا  
وصل اليه وكان ما غسل عليه نواة في عليه وان لم يبق فيه نواة مع الغسل  
الحواء اعادة الوضوء من اول التمسك وهذا الوجه صريح فيما عليه المفيد  
وان الاتصال بالتحقيق شرط مع الاختيار وان العرف في المحدثين بالخلاف  
كغير مع الاضطراب وهذا مع مخالفة لما يستفاد من الاخبار بريد عليه ان  
تمكن من تجديد الوضوء في الوقت لم يضطر او تجدد انقطاع الماء بتأخر الجارية  
وانما يتابع التمكن من الاتيان بالوضوء على وجهه لا يصلح لان يكون غفلا  
للشرط فانه نسخ قبل العمل وليس هذا الا من قبل سقوط الصلوة لعدم التمكن  
من الطهارة في اول الوقت فلما اراد ان يتوضأ فانطأ في الجارية فهل يمكن  
ان يعذر في اعادة الصلوة في الجارية فقد انطأ الجارية عذرا مستقلا للشرعية  
من الغراب وفي النهاية والروايات انما واجبة في الطهارة ولا يجوز  
تبعيضها الا لعذر فان بعض لعذرا وانقطاع الماء جاز الا انه يعذر  
بجفاف ما وضوء من الاعضاء وان كان قد جفت وجبست في الوضوء  
ان لم يكن قد جفت في عليه وهذا صريح في ان تحقق التبعيض لعذر وانقطاع  
الماء لسببا دجما مع بقا السائل بقرينة نصه بالحواء المعتدل لا يكشف  
ان التبعيض لعذر وانقطاع الماء لسببا دجما مع بقا السائل بقرينة النص  
متحقق لكن الاتصال العرفي باق وبعبارة المفيد صريحة وذلك وان اعتبار بقا



البلل لما هو لا يحفظ على عدم التفرق وتحقق الموالات وقد قررنا على ذلك في الترتيب  
كما رأيت ونظير من هذا الكلام ان القطع المتصل مع ان لم يعد ذا موضوع  
الشرط وهو الموالاة الحقيقية المتأصلة للفصل ههنا وقاسم مع ظاهره في  
و في اختلاف عندنا الموالات واجبة وهو ان يتابع بين اعضاء الطهارة  
ولما تفرق بينها لا تعدر بالقطع المتصل ثم يعتبره اوصال اليه الماء فان حلقها  
طهارته اعادة الوضوء وان لم يفرق فيه نداوة بني عليه ثوب وهذا ايضا  
مطابق لما تقدم من التعريف لجواب عن الشرط شايخ في كلامهم فلا يؤمن  
التكليف في الجمل والعقود والموان توالي في غسل الاعضاء ولا يؤخر  
بعضها عن بعض مقدارا ما يحفظ ما تقدم وهذا صريح في ان رعاية الجفان في  
الموالات بمقدار الزمان فان اشار الى المرتبة الاولى بقوله ان توالي بقوله  
والمرتبة الثانية بقوله ولا يؤخر رعاية الامر انفسك عن طاعة من  
القبول لان المقام مقام الاختصاص فظهر ان الشيخ قد لمسه في كلامه الاول  
واحد وتوهم الاختلاف في اشارة عن عدم التدبر في كلماته قال في المدارك بعد  
ما حكى كلامنا في الشيخ قد في كتبه وتدل ظهري من ذلك ان الاقوال هذه المسئلة  
وانها كلها للشيخ في الترتيب وما حققنا ظهر موافقة المرتضى للشيخ في ذلك  
وفي المعبر والموالاة هي ان لا يؤخر بعض الاعضاء عن بعض مقدارا ما يحفظ  
تقدمه هو اختيار الشيخ على عدم التدبر في شرح الرسالة وقال الشيخ في  
هي ان تتابع بين الاعضاء فان خالف لم يحزه والوجه وجوب المتابعة مع  
الاختصاص لا في الامر المطلق بل في ظرف الزمان والجلل عن عبد الله  
اتباع وضوءك بعضه بعضا لكن لو اخل بالمتابعة احتيازا لم يطل الوضوء  
المال مع جفاف الوضوء الاعضاء لانه يتحقق الامتثال مع الاحتياط والمال  
في غسل الممسوح ومع المسح فلا يكون قادرا في الوضوء انتهى وهذا صريح  
فانه يزعم ان المتتابع تكليف صرف وان الشرط انما هو عدم الفصل بمقدار ما  
يحصل به الجفاف ووافقه لهذه العلامة في كتبه ويرى ان كونها  
نفسا غير معقول حيث ان الوضوء مقدمة للوضوء ومسرها في نفسها  
حكم الاستحباب فيكون ترك الوضوء وقطعه بعد الشروع فيه والجمع والتفرق  
كيفية ان من اجزاء الاعضاء لم يجمع عدم كون نفس الوجود واجبا فلا يعقل

فلا يعقل ان تجب لكيفية على تقدير الاجزاء والحاصل ان ما كانت مقدمة  
لمستحب فلا يعقل ان تكون كيفية من كفياته واجبة وانما الصور ان تكون  
معتبرة في مقدمية وسببه حيث انها محمولة والدليل على ذلك ان  
انتفاء الوجوب عن نفس الماهية والوجود وثبوتها خاص من الاجزاء  
جميع بين المتتابعين فان الخاص عن العام والمعدودية في ترك العمل  
لما يتجمل مع استحقاق العقاب على تركه على نحو خاص فالخصومية حجة فيها  
مستعمل عليها والتكليف بين المعارض والمعرض مستعمل نعم يمكن ان يعتبر  
نحو خاص فيما يتعلق بالوضوء من الحكم سواء كان وضويا او تكليفيا وهذا مع  
ان الاجزاء بالباب قاصرة عن افعال هذه المعينات الامر بالاتباع ليس الا  
كما ينبغي كالامر بالوضوء للصلاة وغيره من سائر الامور في مثل المقام ان توالي  
تستغناء عنها الشرطية وهي فرق بين هذا الامر وسائر الامور التي  
لم يتوهم احد انها تفيد حكما تكليفيا فاقدم مع ان هذا خلاف ما اتفقت عليه الكلمة  
فلم يذهب احد قبل الحق الى ان المتتابع تكليف واما حقا عرفنا انه لم يظهر مما  
تقدم على المعنى فلا خلاف في ما ذهبنا اليه واما الخلاف في منه وبقوله المصلحة  
والشيخ قد ثم ظهرت على خلافه اخرى من التي توسع اية الله قد زعمنا انه  
مدعي الشيخين قال في الخلافات نعم على ما على وجوب الموالات واختلفوا في  
على معين احدها انها المتابعة والثاني اعتبار الجفاف والثالث احتياط  
وجوب المتابعة يجب ان يعقل بوجه العقب المرافق من غسل وجهه وغسل يديه اليه  
عقب لولا ان من يديه اليمنى ويمسح برأسه عقب لولا ان من غسل يديه اليسرى ويمسح  
برأسه عقب مسح لاسم فان اخص بعض الاعضاء لم يعد راقم ثم انجب  
السابق استأنف الوضوء والامام وان كان لعذر او انقطاع ماء جاز في مجبه  
انه قام ان بقيت الرطوبة والاستيناء فان جف وقال على بن ابي نجره وثالث  
بينه الاخر ما تقدم وقال في الصلح كما قال الشيخ قد فانه ان الموالات واجبة  
وهي ان تغسل وضوء الاعضاء بعضها لبعض فان جعل بينها ملة حتى جف لولا  
نظر الوضوء وقال المرتضى في المسائل المتأخرة والموالاة عندنا واجبة  
بين الوضوء ولا يجوز التفرق ومن فرق بين الوضوء بمقدار ما يحفظ منه  
غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالات منه في الهواء المعتدل عليه



اعادة الوضوء الثاني اعتبار الخفاف وهو اختيار ابن ادریس في فقهنا ذهب  
الى انه يجوز تاخير غسل اليدين عن الوجه ما دام الوجه رطبا ولا يجوز تأخير  
حتى يجف رطوبته وكذا تأخير الاغصاء وهو اختيار ابن حنبل والشافعية  
والحق الاقل لنا قوله نعم فاعلموا وجوبكم واليدكم الى المرافق والاستدلال  
من وجوب الاستدلال انه امر يقضي بالضرورة لا بالضرورة والقول نعم وسارعا  
المضطر من ركب فاستعملوا الخرافات الثاني انه وجب غسل الوجه واليدين في كل  
عقب اعادة القيام الى الصلوة بل فصل وفعل الجميع دفعة متصلة في كل حال  
وهو المتأخر وما رواه ابو بصير وكذا في الاستدلال به حكمه في حالة  
الوضوء لا يتعطف وهو صادق مع الخفاف وعدمه وما رواه العلوي وذكرها  
فقال والمفهوم من المتابعة فعل كل واحد عقب الآخر لان ما ذكرنا  
اخطأ فان اليقين يحصل معه تخلف ما ذكره ابن ادریس ولا بد من  
حيث بين الوضوء وقال هذا وضوء لا يقبل الصلوة الا مع مدا الموالاة  
وجبت والا وجبت تركها التي فيه للنظر موافقة منها ما روي عن ابن ادریس  
خلافه في التفسير بين المفكر ومن يتبعه وبين ابن ادریس فانك قد  
عرفت ان الشك في ومن وافقه اعتبر المتابعة الحقيقية او لا شرطا لا تكفي  
والمتابعة العرفية المحدودة بالخفاف في حال العذر وانقطاع الماء فلا  
خلاف في انها المتابعة وانما الكلام في انها هي الحقيقية ولا ثم العرفية  
او انها العرفية والشك في ومن يتبعها على تفصيل الذي عرفت وما روي  
من ذهاب الشيخين الى انه بالتأخير لا ثم قد عرفت فسادا ومن القائل  
ذكره لكان ابن بابويه في هذا المقام وعده ممن يذهب الى ما ذهب اليه  
الشيخان مع انه هو ابن عبد المعينة وقد تابع ما حوذه من الرواية التي  
عول عليها الجميع ولا يقول احد بان رعاية الخفاف عنوان غير المتابعة  
انما هو من اشتباهات المتأخرين الا ترى انه في رفع المظلة بالخفاف  
ان كان مستكرا الى متى انما ان على اعتبار المتابعة حيث فان في ذلك  
واما ابن ادریس فلا بد من صرح فيما اخرناه وهو غير المتابعة وحدها  
بقا البطلان لانه لا يغير المتابعة قال الموالاة واجبة والصلوة واجب  
جدد ما المعبر عنه ناعلى الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا

ان لا يجب غسل العنق المتقدم في الهواء المعتدل ولا بعضه بغيره  
المولات على غير هذا الاعتبار وبذلك يذهب الى ان اعتبار الخفاف يكون عند  
الضرورة لانقطاع الماء وعينه من الاعتدال فما مع نزول الاعتدال فليز  
خفاف ما وجدناه انتهى وتقدم المولات بالخفاف في الهواء المعتدل عن  
ما اخرناه وقد بينه علوما قد صرح به الصدوق في ان الخفاف ما هو متعلق  
للعنق احد المتولي لانه موضوع بالاعتدال في الهواء المعتدل وابن ادریس  
في موافق الصدوق وعينه هي تقدم على المعينة ومنها الاستدلال  
بالاية الشريفة على مذهبه وفساده اظهر ان بين الوجه الثاني ضرورة  
في ان مدعا ما صرح به المعينة من عدم جواز الفصل بوجه من الوجه  
وجوب الوضوء بقدر الامكان في كل حال مع فساد في نفسه اذ لا يمكن  
ممكن في الغسل ولا يلزم احد بوجوب مع الامكان ومنها  
التمسك بالوضوء البيا في فان من الممكن ان لا يكون شئ من الوضوء  
والفصل واجبا بل يكون المتوضي غير متعلق بينهما وليس كل شئ اشمل عليه وضوء  
على وجه الاعتبار بل من المقارنات كالزمان المخصوص والمكان المخصوص  
الوجوه ذلك مما لا يشك من الخصوصيات وفيه نظائر اخرى عن الشافعية  
فكم وفي الذكرى الواجب التابع المولات اجماعا وقد حكى المناظر  
منها خذ بين المتابعة ومراعات الخفاف وعندنا لا مل يمكن جمل اكل  
الاكر على اعتبار الخفاف قال علي بن بابويه ونقل عبارته ثم قال  
ولعله قول علي ما رواه حريز عن ابي عبد الله ع كما اسند ولده في كتاب  
مدينة العلم وفي التهذيب وقف على حريز قال قلت ان خفلا ول  
من الوضوء قبل ان اغسل الذي يليه قال اذا خفلا لم يجب فاعسل  
ما بقي وحكم في التهذيب على خفافه بالبرج الشديد والحق العظيم  
او على التقية قلت التقية هنا النسيان في تعلم الحديث قلت وكل  
على الخنابة قال هو بطلان المنزلة لا فقال وظاهرة هذه المسافات  
بين الوضوء والغسل فكم ان الغسل لا يعتبر فيه البرج الشديد والمحر  
كذلك الوضوء انتهى وفيه ما عرفت من فساد قول الاخذ  
وان الجميع على اعتبار المتابعة العرفية فكيف نسهم في الخرافات



مع صراحة الاخبار الصريحة فيها غاية الامر بتحديد الجفاف فانما يفسد  
من وجهين احدهما ما يقع فيه المتأخرين من تحقوق هذا الاختلاف والثاني ما  
اختص به والفرد من ان احدا لم يذهب الى اعتبار المتابعة وان الكل على اعتبار  
امر معانيها وهو الجفاف وهذا المحجب والعرب وقد عرفت ان الامر بالعكس  
واجب من هذا ما زعم من كونه مذهب الانبيا بكونه يجمع لكلا وجهين في  
اتحاد الامر من حيث فرع احدهما على الآخر كما في الجز والكل الله تعالى  
من اصحاب القول بالمتابعة وقد عرفت ما فيه القبح واماروا به حزين  
وقد عرفت ما فيه القبح واماروا به حزين وقد عرفت ان الحق فيها ما في التعلق  
وما توفيه من شهادة تمام الجز بانه للتفصيل قد عرفت فساد حيث انه كلام  
مستقل في خصوص الفصل ثم قال في من لا يخبره الفقيه فمفهوم كلامه وان  
وظاهر اعتقاده وهذا فيه تصريح بان المتابعة الرتبة وان المولاة  
ما اتى بعد ها انتهى وحيث قد عرفت مع كلام والده ممة نظيره لك فذهب  
وهو اجل من ان يخفى عليه معنى المتابعة مع وضوح صراحة روايته حتم  
فيه على ما عرفت في المتن واما ما في كلامه بذلك ثم قال في المنع  
ذكر ذلك ولم يذكر المتابعة انتهى وهذا من عجائب الامور حيث ان الاختلاف  
على ذلك اوضح شاهد على ان المتابعة وهي باختصارها انكفك بالاصل  
ولا فرق بين التبعين بالمتابعة وعدمه في بيان اصل الحكم وهو هل يتم بال  
ختصار في هذا الكتاب ما امكنه ثم قال في المنع وذكر كلامه ونقل  
الاحتجاج له في التهذيب بخبر ابي بصير معوية بن عمار ثم قال وليس في  
في هذا الخبر من نصريح بوجوب المتابعة وفيه ان اعتبار رتبة الملل  
معللة بعدم التبعين لنق في اعتبار المتابعة خصوصاً مع اعتبار استئناس  
الجفاف الى البطا الجارية فالرواية ان لا تدلان الا على اعتبار المتابعة  
خصوصاً مع اعتبار استئناس ان الجفاف انما يوجب البطالة لكشف عن  
مقدار من الزمان يوجب لتبعين الفصل المتنا في المتابع ومن العجائب  
جعل للتبعين من اصحاب القول بمراعات الجفاف القابل للاتباع مع عدم  
صراحة كلامه في اعتبار الاتباع مع الاختيار وقد رأت ان آية الله تعالى انما  
جعل ابن ادريس قال لا يبرأ الجفاف وجعل الشيخين من اصحاب القول

بالاتباع واختار من جهة مع صراحة كلامه في التفصيل والحاصل ان اعتبار الجفاف  
ليس بمصلحة للتبعين وانما الخلاف في اعتبار امرنا تد عليه حال الاختيار والشيخان  
مسترحان باعتبار الاتباع اذا على مراعات الجفاف فكيف جعلهما من انكره ثم قال قال  
المحقق والوضوء على القول بالمتابعة ومن فرق وضوءه حتى يسبل عاده وهو انما ظاهر  
فان الوضوء مراعات الجفاف انتهى وفيه ان كون الجفاف مراعاة مما لا ريب فيه وانما  
الاشكال في اعتبار امر ولا ذلك ثم قال قال في التبعين في المناصرة الى اخر ما تقدم  
وقد عرفت انه انما يصحح بالتفصيل بين الاختيار والاضطرار حيث قال في الله  
المصباح هي ان المتابع بين الاعضاء ولا يفرق الا للعدا الى اخر ما نقله وفي  
ومن الغريب ان الشهيد بعد ما حكى هذا الكلام قال وهو انه يحصر صريح  
في المطلوب لا نصيب فيه ومن فرق له على تفسير المولاة فكما انما اراده بعدم  
التفرق انتهى وفيه ان الاشكال ان التفرق الى ان يحصل الجفاف انما يوجب البطالة  
لانه لا ينافي في المولات فان التفرق بين الاتصال والجفاف بتحديد الفصل العوا  
صريح في هذا ولا حاجة الى الاستظهار من التفرق ولكنه لا يدل على حصر المولات  
فيه بل قوله لا تعد بانص في التفصيل الذي ذهب اليه شيخ المفيدة ثم انتهى  
لما رأى تصريح الشيخ في كونه باعتبار المتابع حال الاختيار لم يربط من الامر  
كلامه فيه لكثرة زعم موافقته لغيره في الجواب قال وكلام الشيخين ظاهره وجوب  
المتابعة وظاهره بسبب عدم الاجزاء بالخالف وفيه وقا بحق الواجب الى  
انه في الجمل وافق الاصحاب في اعتبار الجفاف فانحصرت المتابعة في المفيدة وقوله  
قوله لا يجوز على الكواهر العقد الاجتماعي انتهى وقد عرفت نصيبها على  
لتفصيل وكيف لا يلاحظ على ما زعمه من عبارة الجمل الى ما يرجع الى هذا القبح  
وقوله عدم الجواز على الكواهر وكيف كان فما قصدى له من قول الامر بان  
لم يذهب الى اعتبار امر وراء الجفاف من حيث هو كونه قد بين فساد ما قلنا  
من ذهب الى القول والاساطين ولم يعتبر احد الجفاف الا بتحديد الفصل عرفا  
لقربنية التقيد باعتدال الجواز وعينه ثم قال وقال ابن البراج في المذهب  
والترتيب والمولات محبان في الوضوء وان توضع على خلاف الترتيب  
المقدم ذكره لم يكن بمنزلة وان ترك المولاة حتى يحذف الوضوء المتقدم لم يجزه



كل عضو قبل جاف ما تقدم عليه ثم قال وقال السيد ابن زهرة في المولات  
وكان يولي بين غسل الأعضاء ولا يؤخر غسل الأعضاء عن بعض مقدار ما  
ما تقدم في الهواء المعتدل قال ابن عمر في المولات وهي أن يولي بين غسل  
أعضاء ولا يؤخر بعضها عن بعض بمقدار ما يجب ما تقدم وهو طهر  
في مراعات الحفاضة ثم والافضل أن يكون الغسل مرة واحدة بمجاء المني  
الاسباب ثمانية الأولى أو عدم الاعتداد بالاحتفالات أو سواها فاما  
مع عدم حصول الاسباب بالآلة فتجب الثانية تحصيل الاسباب من حيث  
لذات لكن الافضل تحصيل بالآلة فتجب الثانية تحصيل للاسباب لا سيما  
الكثرة لكن لا بل لعدم اليقين من جهة الضعف بغير عنه بالوسوس من  
كرهه واما الثالثة فعلى وجه الوسوس كرهه ومن حيث البدعة محرمه اما  
استحباب الاقتصار على المرة فلعقل البعد الله عما أعلم ان الفضيلة والحق  
وعرضا على اثنين لم يوجر بعض لم يوجر على الوضوء وكان كما قصه ان اوقف على  
وجه التشرع كما كان شعرا هل الخلاف في ذلك انما هو ما واما الاثنان فتشريع  
على وجه الجواز فدللت الرواية على المقاصد الثلاثة وهذه رواية صحيحة نقلها  
في السرائر من كتابها انوار الاحاديث بعد من انصر الزنطي عن عبد الكريم عن ابن  
ابن عسكرو عن ابي جعفر قال الوضوء واحدة وضوء اثنان لا يوجر والاثنان  
بدعة وهذا الرواية التي تدل على المقاصد الثلاثة صرح بها وعن ابي عبد الله عن  
لم يستيقن ان واحدة من الوضوء تجزئ لم يوجر على اثنين ومعناه تقريرة  
سائر الاخبار ان الاثنان بالاشتيان اذا كان لضعف الشخص عن تحصيل الوضوء  
بالآلة ولو ان كان جائزا لم خصافته الا انه لا يوجر على التكرار وعن  
عن ابي عبد الله قال الوضوء شيء مشي من زاد لم يوجر عليه وهكذا وضوء  
رسولا لله صلى الله عليه وسلم مرة واحدة وسبح راسه بفضله وضوءه ورجله والي  
ان التكرار يجوز واقل مراتبه لضعف الناس ما بالثلاث فهو بدعة محرمة  
والوضوء الواقع على وجه التشرع يجز ما جاز عليه وهو لا يحل هذه الرواية  
شبهة المناقص ولهذا اقتصروا على غسل واحدة في مقام بيا وضوء  
رسولا لله صلى الله عليه وسلم ان قال ان الوضوء شيء مشي ومن الغريب ما توجه  
الشيخ الحرثي من انه ينبغي عمله على ان المراد غلانا وسحان والرواية هنا

التي لهم لان يكون الحجة اشده وان اخرج حجة منها العضو المتقدم فيكون  
ظاهراً، العضو الثاني من جملة اركان ذلك فانه يكون حجراً انتهى وهذا نص في ادلة  
تحقيق المسئلة في امره وهو الزمان ليس موجبا للبطالان فالجواب عنه  
عن زوال الاول، فكشف عن الفصل اذ لم يرد الى امور معاريف، لا سيما وكيف  
يجعل ذلك على العكس وهو كون المولات عبارة عن مراعات الحيف ثم قال في كل  
المولات وهو ما يتبع بعض الاعضاء ببعض فلا في غير المولات من غير ما تقدم  
عقبار ما حيف المتقدم في الزمان المعتدل ههنا ان العبارتان ظاهرتان  
في مراعات الحيف فان اراد الحيف مع الاعتدال كما شفع عن عدمه الا  
يتابع انتهى اما العبارة الا وفي قد عرفت دلالة التي على ان المولات على  
حقيقتها وان مراعات الحيف للاستيفان وانما الثانية قاطعة ووضوح  
فان قوله وهو ما يتبع بعض الاعضاء وقوله عقبار وقوله في الزمان المعتدل  
مع انضمام بعضها ببعض يكشف كسفا قطعاً عن ان الشرط عنده المنية  
اما الاتصال وان الحيف مع الاعتدال كما شفع عن عدمه الاتباع والاستيفان  
وليس يرى ما اراد بقوله في مراعات الحيف فان اراد ان الحيف مع الاعتدال  
عندهما كما شفع عن الفصل العرفي المبني في المتابعة فكلامه كما يعرفها صرح  
فيه ولم يتوهم احده وقبح الخلاف فيه وانما المتوهم اعتبار امر اخر وان اراد ان  
كلهما ظاهراً في عدم اعتبار الاول ازاله على هذا المقدار انه ليس لادله في  
كل على ما هو مختار فكلامهما ظاهراً محالاً للشيء ثم قال وقيل والجواب  
والمولات وهي ان يصل قضا الاعضاء بعضها ببعض فان جعل منها امثلة  
حتى يحذف الاول لبطال الوضوء وسمي فيه اقترح بوجوب المات لبعثة بل  
ظاهرها اعتبار الحيف انتهى وفيه ان قوله وهي ان يصل بقوله ان المقصود  
من المولات الاتباع يخصه خصوصاً بقية قوله فان جعل بينهما امثلة فان  
الحيف انما يوجب ابطاله فكشف عن الفصل المضاد للوصل لتعلقه على  
لا مهال وفي جعل لبطال الحيف اقربها على اعتبار الوصل وعدم جعل  
لقاء البطل معرفة المولات دلالة اخرى على مغايرة وانه من حيث انما  
الشيء من المولات والا كان اللازم ان يقول بالوادع وهو ان يغفل كل



ظاهر انتهى وفيه انه من قبل قوله ثم مرة مرة ولا منافاة من حيث انما الذي  
تجدد الجواز والاشارة لغاية الفضل وهما متركان في ان الحدود بينهما هو الفضل  
مع ان ارادة هذا المعنى في هذه القضية على ضرورة ان الفرق بين كون الوضوء  
مرة امثلي وبين كون الفضل مثنى والمثنى مثنى فلو كان المراد بهذا المعنى وجب  
ان يقال ان الفضل مثنى مثنى والمثنى مثنى ان قلت ان الموضوع هو الوضوء وال  
المحول مثنى مع ان المراد من موضوع الفضل لعدا التكرار في المثنى قلت ان حقيقة  
التي هي الوضوء في الغلات بمعنى ان تكون المجموع وضوءا انا هو باعتبار انما  
على الغلات فكان الوضوء ليس الا الغلات وهذا هو المصحيح للحل وعنه  
بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الوضوء للصلوة فقال ع مرة مرة  
وعنه عبد الكريم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الوضوء فقال ما كان في  
عليه الا مرة مرة وعنه حماد بن عثمان قال كنت قاعدا عند ابي عبد الله ع  
فدعا بامام فجلس به كفه فعم به وجهه ثم مالا وكفه فعم به يديه انتهى ثم مالا كفه  
بيده اليسرى ثم مسح برأسه ورجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث يعني به  
التعدي في الوضوء ومثله ما عن ابراهيم بن معمر قال قلت لابي جعفر ع  
ان اهلا لكوفه يريدون على عني ع اباي حتى رعا ثم تضاء ثم مسح  
على عليه ثم قال هذا وضوء من لم يحدث فقال ع قد فعلت لك قال قلت  
فاي حديث من البول فقال ع انما يعني بذلك التعدي في الوضوء  
ان يزيد على حد الوضوء ودلت الروايات على ان التثنية خروج عن  
حد الوضوء وهذا لا ينافي في الترخيص لضعف الناس حيث ان هذا محله  
للوضوء المتمثل على الفضل وكون التثنية فاقدا للوجوهان يكفي فيكون احدا  
فانه مشد الى الشخص لضعفه لا الى الشارع وكونه ش مجعوله فاقدا للوجوه  
لرسول الله ع لا ينافي في ذلك فان وضع رسول الله ع ليس لا ينافي  
رفع الخزانة المشددة الى الوضوء من غير خروج عما عليه العبادة الا انما  
حال من الخزانة قال لعله الاسلام في الله حرمه بعد ما ذكره الروايات الدالة على  
عليه ما كان وضوء على ع الا مرة هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه ع  
كان اذا اورد عليه امران كلدها طاعة الله اخذ احوطها واشد على يديه  
وان الذي جاء عنهم ع ان الوضوء مرتان من لم يقنع مرة واستزاده فقال ع

فقال ع مرتان ثم قال ع ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد في الوضوء  
الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان يكن صلى الظهر خمس ركعات ولو  
لم يطول في المرتين كان سبيله اسبيل الثلث انتهى صرح فيه بان المرتين من  
لم يقنع مرة واستزاده وعنه المعلوم ان طلب الزيادة من الفاعل لعدم الكفا  
بالمرة وعدم الا طينان بالاستيعاب وقد فهم من هذا الاجر على الوضوء  
المطلوب من حيث انه خروج عن الحد وهو ان يتم مطابقا لما احتقناه الا انه  
ليس من حيث انه خروج عن الحد كما تخبر في الصلوة بل من حيث التشرع  
والسلوك ذلك المخالفين فلا يبطل الوضوء بالتثنية وما فوقها الا في  
صورة التشرع ولا يخفى ان رواية حماد تدل على ان الفضل الايهام  
تجصيل الاسباغ بالمرة الاولى لقوله ع فلا كفه فعم به فان الاسباغ كصل  
بمجموع الامرين كما لا يخفى قوله ع بعد ما صنع كل هذا وضوء من لم يحدث  
حدثا معناه ان التثنية احداث وان كانت للاسباغ فان المصطوف  
انما هو للاسباغ بالا ولى غاية الامر ان لا كره في التثنية ولا في التثنية ع  
كونه ماضيا به ومحبوبا للشارع وفي الفقه قال الصادق ع والله ما كان  
وضوء رسول الله ع الا مرة مرة وتوضاء النبي ع مرة فقال هذا  
وضوء لا يقبل الا الصلوة للاية واما الاخبار التي رويت في ان الوضوء  
مرتين فاحدها باسناد منقطع يروي ابو جعفر الاحول ذكره حماد  
رواه عن ابي عبد الله ع قال فرض الله واحدة واحدة ووضع رسول  
الله ع للناس اثنين اثنين وهذا على جهة الانكار لا على جهة الاصل كما  
يقول حد الله هذا فتجاوز رسول الله ع وتعداه وقد قال الله عز وجل  
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وقد روى ان الوضوء احد من حد  
الله من بطعه ومن يعصيه وان الميثاق لا يخفى واما كيفية مثل الذين  
قال الله من تعدي في وضوءه كان كناقصة في ذلك حديث اخبرنا  
منقطع رواه حماد بن ابي المقدام قال حدثني من سمع ابا عبد الله ع الا  
مثنى من عيب ان يتوضا اثنين اثنين وقد توضا رسول الله ع مثنى  
اثنين فانما يعني ع كان يجدد الوضوء لكل رخصة وكل صلوة فغير هذا الحديث  
هو ان لا يجب من يوجب عن تجديد الوضوء وقد حمله النبي ع والخبر



الاولى ان من زاد على مرتين لم يخرج في كذا ما ذكرته ومضاه ان تجد بدعي الجليل  
لا اجر له كالادان ومن صلى الظهر والعصر باذان واقامتين اجرته وفي  
اذن للعصر كان افضل والاذان الثالث بدعة لا اجر له ولكن ما روي ان  
مرتني افضل مضاه التجدد وكذلك ما روي عن في مرتين انه اسباغ ثم  
ذكر ما دل على استحباب التجدد وقال وقد نزلت عن رجل الى بيته  
وبنيه ولم يقوض اليه تعدى من حدوده وقال الصادق ع من نوضاه  
مرتني لم يخرج به الله اتي بغير الذي امر به وعد الامر عليه فلا يستحق  
الاجر ولكن كل اجر اذا فعل غير الذي استوجبه عليه لم يكن له اجر الله فيه  
مواقع للنظر منها قوله وهذا على جهة الانكار فانه من ان لماد على الله  
وضعه نصف الناس واتى منافاة بين كون الوضوء بجعل الشريعة  
وتوسعة ابني ع بالترخيص في الزايد وكونا الصلوة بجعل الشريعة  
ركعة واستناد الزيادة الى الشيء معلوم من الاخبار ومثل هذا ليس يعلم  
عن حدوده والله فان المرة لا بشرط المستفاد من الكتاب لا تنافي المراتبي  
بل وضع المراتب لانتافي كون المرة بشرط لا كما هو الى ركعات الصلوة  
فان من مشيئون التفتيش تقويض الشريعة والتبدل منها قوله وروي ان  
لوضوء تكليف ابتدائي وان المصلحة انما هو لا ابتداء ولا انزاله الى الخامسة وهذا  
يتمه الاكتفاء بالدهن عدم الاسباغ لا لعدم تجا وزا التكرار في العمل  
تجدد العمل بالمرة من كون نفس الوضوء حدا ومنها قوله وقال الله ع من  
تعدى وضوءه فان التعدي عن الحد ولا اشكال في عدم جوارزه وانما  
لكلام في الصغرى والمستدعي انما هو المبدع المخرج بالجلسة الثالثة وهو  
لمراد كما يستفاد من سائر الروايات كقوله ع الوضوء وضوء من زاد لم  
يخرج عليه واما ما روي عن فاعناها ان اثنين مشرعين وليس من قبل الله  
امر امر عوا بآئنه وقد صدر عن النبي ع وهذا لا ينافي ما دل على ان وضوءه  
صم ما كان الامرة مرة فانه اتفقوا ع لبيان الجواز واما التجدد فهو جزي  
عن هذه الاخبار ولا حد له بل انما استحبابه دائر مدار تحقيق الموضع بان  
مضى على الظاهر انما يصدر مع التجدد وباللهم فيها حقيقة نظر فيها  
كلامه قوله وفي انما ان رسول الله ص نوضاه مرة وفي عيون الاخبار

عن لرضا الله كتبنا الى الامامون فصل في سلام شهادة ان لا اله الا الله تعالى  
ان قالتم الوضوء كما امرتكم فكم في كتابه غسل الوجه واليدين الى المرفقين ومسح  
الرأس والرجلين مرة واحدة وسبدا اخر عنه مثله الخالة قال فيه ان الوضوء مرة  
واحدة واثنان اسباغ وقد عرفت ان الاسباغ محبوب بالذات فالغسل  
الثاني من حيث كونه مقدما للاسباغ محبوب الا اذا الغسل في الاسباغ  
بالاولى وفي العمل عن ابي عبد الله ع قال من تعدى الوضوء كان كفارة  
والتعدى عبارة عن الترتيب فان جرد الزيادة ليس من التعدي فانما التكرار  
حكمه حكم المرة فان الحكم متعلق بالصفة وسرور هذا نصا كما ان الله ع ومن  
ابى عبد الله ع ان الوضوء مشيئتي وفي رواية معوية بن وهب ورواية معوية  
وقد عرفت مضاه تفرقة سائر الاخبار وانه تحديد للمشرع ولجواز  
لأحرارته فيه فمن داود ابرق قال مضط على ابي عبد الله ع فقلت له جعلت  
فذلك كربة الطيق فقال ما اوجب الله تعالى في واحدة واضافا لهما روي  
الله ص واحدة لضعف الناس ومن نوضا ثلث تلك فلا صلوة له بالمقصود  
الذي عن الثلث وانا نوح الجواز حتى فان الوضع للضعف من الاعمال  
الجواز فالوضوء بالزيادة كما لما قص في الثلث دون اثنين وفي كتاب  
اب الحسن ع يعلم من يقطين البدء من الان باعلى بن يقطين وتوضا  
كما امر الله ثم اغسل وجهك مرة واحدة واخرى اسباغاً واغسل يديك  
من المرفقين كل رواية وهذا على وجه الجواز انهم فان الاسباغ قد  
ثبت استحبابه بالمرة الاولى لكن وسع على الناس بالترخيص بالمرة الثانية  
لتحصيل الاسباغ وفي حديث الاخوين فقلت اصلح الله فافترقا  
تجزي الوجه وغرفة المذراع قال ع اذا بالغت فيها واثنان ثابان على  
ذلك كله دلت على ان الحاجة ان اثنين انما هي ترك المبالغة في الغزلة  
فان الاسباغ يتوقف على المبالغة فيها كما يمارى عنه ع انه ملاه كفة  
فعم وجهه وعن جعفر بن محمد ع قال هذه شرايع الدين لمن اراد ان يحصل  
بها واراد الله هذه اسباغ الوضوء كما امر الله في كتابه المناظر على الوجه  
واليدين الى المرفقين ومسح الرأس والقدمين الى الكعبين مرة ومرتين جائز  
وهذه صريحة في ان قوله ع مشيئتي تحديد الجواز فظهر ان الاخبار دلت



على عدم استحباب المنة الثانية فاستظهر من استحبابه فاسد ان قلت ان الوضوء  
عبادة فكيف يمكن كون الغسل الثاني من الوضوء مع عدم استحبابه بل مع  
فقد الغسل الموجود في المرة ومع عدم كونها من الوضوء فلا يجوز الجمع  
لها لخرجه عن الوضوء لصرح الاجابا وكون المذكور على سبيل الجواز وان كان  
على الامكان اقوى من الوقوع في جميع الاحوال ان الامر متعلق بالطهارة لا بالوجود  
فان الامرات انشأت في واهي سلب لا نشأ في واهي واهي لا يجازي  
لاننا نطلب متعلق بما ضرورة ان الموضوع لا يمكن ان يكون فذلك الحكم  
انما يتعلق بالموضوع بعد تمامه وقوامه فمتصل وحديث صارت الصلوة عبادة  
فلا يجوز عدم رجحان الوجود من حيث هو بل من وجوه وجوده خاصة قد يكون  
تحققا او حجابا في الوجود انصب كما في الواجبات المستحبة باعتبارها الوجود  
كالصلوة في السجدة الواجبات المكروهة وكذا المستحبات المكروهة بهذا  
الاعتبار قد يكون وجودها من الوجودات جازية كالصلوة في البيت من  
المعلوم ان التكرار من اجزاء الوجود فانه الوجود وهذا لا يجب ان يكون  
حكم في المشرع اصلا فعن رسول الله انه خطب فقال يا ايها الناس قد فرض  
الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اخر اعم يا رسول الله فقلت حتى قالها ثلث ففعل  
رسول الله ما نزلت ثم لو قلت نعم لوجبت وما استطيع ثم قال ذروني ما نزلت فاما  
هلك من كان قبلك بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشئ فافعلوا  
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فامتنعوا عنه فان التكرار لا يجب ان يكون  
له حكم من حيث هو ولكن في كون العمل عبادة عن كون الطهارة سعة للامر  
الوجودي وحيث ان التكليف يستقطب الاشارة فلا اشكال في عدم الوجوب الا  
في سنة واحدة وعن حيث ان الاجاب انما هو لكونه محبوبا بالذات فلا اشكال  
انهم في من التكرار والشك في مثل المقام من قبل سؤال بني اسرائيل البقرة  
فانهم شددوا فتدروا والله اعلم كما في الحديث والتجربة فغسل عضو من الاعضاء  
في الوضوء راجح ولا فرق في ذلك بين المرة والمرة وعدم رجحان التكرار  
بينا في رجحان التكرار فالعمل راجح وان لم يكن في تكراره من حيث هو تكرارا  
فانهم ومن هنا يظهر ان الواجب يكون كالصلوة اليومية لا يخرج عن الوجوب  
لامعنى ان التكرار واجب بل معنى ان التكرار واجب في نفسه وان سقط

قلت ان ثبوت كونها  
من الوضوء بمقتضى  
وضع رسول الله  
صلى الله عليه وسلم هذه  
الشبهة اجمالا فان  
كونها من الوضوء لا  
يخرج

حيث

سقط عن الفاعل بالمرّة الاولى فالنومانية لا تنصف الا بالوجوب حتى بالنسبة الى  
الصبي فان عدم تعلق الحكم بالاناء في ثبوت لواقعه فاذا اصاب الصبي بصلوة الوضوء  
لم يأت الا بالواجب وان لم يجب عليه وكذا المعادة صلوة واجبة وان لم يجب  
الا معادة وهذه الرواية مستفادة اصولا علم ان التشرع بالعمل انما  
يعيد الوضوء حيث ان المقصود تثليث عمل الوضوء والتشرع في كيفية التثليث  
في نفس التثليث فيصير الوضوء لاق في نفس انشاء الله فالتثليث ليس يوجب  
فساد الوضوء من اصله وان بدا له بعد الفراغ من المشرع ولم يكن هذا في قصر  
من اول الامر كما ان الواجب في المستحبات يوجب فساد العمل بلغة المقدسات حيث  
يحمل ان لا يفي في كيفية الواجب بتلك الكيفية وحيث ان التشرع بالتثليث  
متعلق الحكم هو الوجود الخاص فيطال العمل لا معانة وهذا لا ينافي ما هو الحق  
من ان الاحكام تتعلق بالطابع فان هذا بالنسبة الى الاحكام والنية ولا يمنع  
عن جواز الحكم بالوجود انهم بعد ما يتعلق حكم بالطبيعة كما في الصلوة والحرمة  
والمكروهة والشدية وتكفي فيه بلغة العمل او لمراتب العمل المشبهة بالمدنى  
فلا يكفي بما لا يسمي غسلا فانه في الكتاب العزيز عنوان الحكم والاعداد لعن  
موضوع الحكم الى غيره من غير عذر تافه واردة الندوة من العمل غلط  
الامع وجود علاقة في خصوص مورد لا ينفك مع انه لا صارف عن الظهور  
لوحوزنا التجوزا والحل على الفضل فان الشريعة اقر درجات العمل بتحقيق  
بإستتلاء الماء وان لم يتحقق الجريان وانما تعتبر انفصال العنارة في خصوص  
النجاسة لا فاعلاها ومثل هذا الغسل المتحقق بما وقيل جدا الذي يكفي  
ما حارة وانما الى تمام العضو بالسجدة بالدهن بلغة بعض الروايات قرينة  
واضحة على انه في مقام رفع اهل الوضوء عن قوم اعتبارا رتبيا كبر  
على العضو وفي صحيح زرارة وابن سالم ان الوضوء جدد من جدد والله يعلم  
الله من يطهره وعن يعقوب بن ابي اسحق عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
فان معنى كون الوضوء جدد التميز المطهر عن العاصي انه من قبل الاستتلاء بالتمر  
في قوله نعم ان الله يتوب عنكم بنظر من شرب منه فليس معنى من لم يطهر فانه  
عن فاعلم من تشرع ليس الا الاستتلاء فاذا اتفقوا او اذ رجاء الغسل  
الا متثال ولا رجحان في الاهتمام بالامر على ذلك الا اذا كانت هناك



واقعية والمؤمن بعد ايمانه لا قدرة فيه لان القدرة الكونية قد ارتفعت  
بالايمان فلا وجهان ولا احتياط ان قلت لا اشكال في ان التطهير عن الخلق  
يرفع قدرة معنوية بغيره بالحدث وهو حاله قدرة مكوته والمؤمن  
لا يحسن بالنظر لكنه يحسن بالاحساس ويتصف بالقدرة المتبرع عنها بالاحساس  
بالضرورة قلت نعم ولكن جعل الحدث انما يحكم استبداد في صرف عقلي هذه القوة  
فالمعنى ان القدرة الشرعية حد من حدود الله نعم فانه موضوع ترتيب عليه  
احكام تكليفية وتبين بها المطيع من الموصل فالمصلحة في الحكمة في مصلحة  
وتوضيح معنى الرقابة الشريفة ان خسر من الامور ما له ضرر واقعي وان كان  
الشخص عاصيا بارتكابه كما في كل ما لا يناسبه فاما ان كان جاهلا وان كان  
عدوا الا انه لا يضره فانفس باحسان ظلمة تشرف الانسان على ارتكابه عموما  
عصيانا ولهذا يستحيل الاحتياط عن الشبهة واما ما ليس كذلك بل هو  
قطع النظر عن الحكم الشرعي لا سميته فيه ولا فرق بينه وبين المباحات فلا يحسن  
فيه الاحتياط فان عدم التعدي عن الحد يكفي فيه بتحقيق الاختيار والمقتضى  
دفع الوسواس واخراج هذا المعنى عن ذهنه وهو الاهتمام في حصول  
الطهارة باللاتيان بما يحصل الاطمينان بما دونه فقصود الامام عم انا  
الذي ينبغي الاهتمام فيه والمحافظة عليه للتطهير عن القدرات المعنوية  
انما هو الايمان وما يشبهه والاصل في هذه المرحلة هو الايمان فالجانب  
المسعدة عن الرحمن حاصلة في فائدة الايمان وان لم يكن عاصيا في ترك  
تحصيل وعوائبه وضلاله فانه ضال وفي نفسه ظلمة لا يصلحها شيء وان  
لم يعاقب بكل الجهل كل معصية فالجاهل مغفوف وان لم يكن معاصيا على  
وبالجملة فالاكفاء بالفضل ما يشبه الذهن لا يخرج عن كونه غلا واما  
اعتبار الجوانب وانفصال الغالب في ماهية الفضل فهو قوم فاسد واما  
المعتبرة ضيقة احاطة الماء بالخل وحيث ان الاحاطة لا تشكك غالبا  
عن الجريان فان الماء شيال بالذات اعتبر كثير منهم الجريان في مفهومه واما  
عرضة نفي قوم الاكفاء بالندوة وتكفي الاطمينان بحصول الفضل ولا تبي  
باصالة عدم العجب لو كان وجود ما شك في حبه معلوما ام لا ضرورة  
ان تحقق الفضل ليس في احكام عدم المانع بل انما هو من اثار احاطة الماء

الماء بالخل والاصل عدم وصول الماء وهذا تحقق الفضل ومن المستحيل  
ان يكون الاصل متبنا فان الاثبات شأن الدليل والاصل انما يدفع المانع  
عاشت للشيء اقتضاء وهذا مع قولهم ان الاصل جهة في الدفع لا في الدليل  
وقد حققناه في محل بما لا مزيد عليه فلو ثبت الاكفاء بالمشك في الظهارة  
من حرية المشك في وجود المانع كان كما لو ثبت الاكفاء ان اشك في اصل  
الوضوء ومرجعه الى انقضاء الاستصحاب في مورد من الموارد من الاعتبار  
غير ان تقوم اشارة او دليل على خلافه هذا غلط لا يرجع الى يحصل فلا يعجز  
عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب والحاصل ان الشرطية لا عزاه  
كما ان التكليف يجب العلم بمقتضاه وليس الحكم الاكفاء بالمشك في متنها  
فظهر ان الدليل الذي على مثل هذا الحكم مضروب او مع كيف ولا دليل عليه  
الاما تقوم من الشبهة ومعنى العمل الاطمينان بعدم حصول الخوف لقوة  
احتمال وجود المانع او منع الوجود فالسيرة على الفحص وعليها اخرناه  
من كفاية الاطمينان لا اشكال في ادلت عليه الرواية من استحباب تحريك  
ما على يده من الدليل المحبوس والسير والتساور فان مرجعه الى استحباب تحصيل  
العلم ودفع الاحتمال وان حصل الاطمينان ولو تعدل الفضل او تعسر سقط  
بالنسبة الى البشارة وان شق الى ما يميزه كالجبر ان لم يكن اتصال السبل الى  
لبشرة كما في المسح فالواجب او لا غسل لبشر وما عكسها كما شعر الجاهل على  
ما تقدم فان غسل غسل حقيقة فانه من الجبر يميزه الجدل في اعظم  
في الاحتياط عر فادلا يعقل سقوط الحكم مع الامكان فانه نسخ قبل العمل  
مع انه ليس في ادلة اطلاق بل التقييل موجود في الروايات ومع القدر  
فالواجب اتصال السبل الى البشارة فان الحكم ثابت بالنسبة الى الجبر وما يشبهها  
بالخصوص وقيل في مقام اخر انما يتصور مع تعدد الحكم بالنسبة الى الاصل  
وان لم يكن مع البشارة في الجبر ما يشبهه مما له تعليل ولا شبهة  
لاطلاق العضو عليه محال انتقال الحكم اليه لا الى كل حائل فلا يجوز  
المسح على حائل وضعه على العضو احتياالا للحاجة اليه الا المسح ومثل  
ذلك الحائل يغسله او لا ومسح مع تعدد غسله على وجه الاستيعاب  
توضيح ذلك ان الكفاية العز في دل على ان المصير في التطهير غسل الاعضاء



واذا ثبت ان الماء يتعدى فقال عز من قائل فان لم تجدوا ماء فممن هو اصعب  
طهرا ه لت على ان غسل الوجه واليدين انما يستقط مع التعذر المتعذر عنه بعد  
وحذان الماء على وجه الكفاية وان لا يقوم مقام غسل الاعضاء في التطهر  
شئ الا المسح بالاصبع فكل ما يتعلق بالحق في هذا المقام لا يمكن ان يكون  
امرا وراء غسل الاعضاء ولو تزلزل فانه لو كان له بدل اخر مقدم على التيمم  
لم يجز التعذر عنه اليه وليس هذا من قبل التعذر والتقصير والتجوز فاما  
لعدول عن البدل الاقرب الى لا بعد لا يجوز له في المقام بل نقول ان الماء  
انما يظهر ما استعمل فيه ولا يعتدل ان يظهر شئ يغسل شئ اخر ولا يفي هذا  
كون التيمم تعديلا لا سبيلا في العمل بجهاته فان كون الحديث تعديلا وكذا  
الاستقلال على وجه خاص من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين  
تعديلا لا يفي في كون التطهر مطلقا حقيقة الماء وقد ثبت ان الايات  
دلت على ان الماء مطهر بالذات وان تطهر من القذارات الشرعية على  
منوال تطهره للقذارات العرفية فلا ينيل قذرا الا تعما استعمل فيه ولعل  
لا يعتدل كون وضوء شخص تطهرا لشخص اخر وخروج البول منه حدثا يعجز  
بل هو من المفحكات وهذا مع ما عن عائشة وعمرها من تشبه المسح  
بالف بتزليل منزله مسحا غيرا لفلاة فان مسح ظهره غير لفلاة لا يعتدل  
ان يكون تطهر الانسان واليه يرجع ما في اجابنا من ان كل شئ يرد الى شئ  
فانه قد عرفت ان معناه ان الحنف جلد حيوان فلو تعلق التطهر به في  
في صلصه لا في الانسان وهذا لا يفي في الشرط منزلة الشوق حال لا في  
ضطرا فان عجز العضو قبل اذ ينزل منزله لا يمكن ان يكون غسل الوجه  
مرتبطا بالعضو فانه في نفسه معا يرد والشرط يفقد ولكن قد يكون  
قريبا يصلح لان ينزل منزله ويقوم مقام الحنف في المسح والجيرة افضل  
وقد لا يصلح كذلك كظهره غير لفلاة فان المخرج بالذات لانه قد يكون  
ذلك الشيء في مرحلة تعلق الاحكام كالجلد بالنسبة الى الاعضاء  
فانه للصوف الطبيعي اتحد معه جميعا ان النظر اليه وغسله ومسحه عن  
النظر الى العضو وغسله ومسحه من عجز حاجته الى شرب بل قد عرفت  
في المباحث المسماة ان الشعر المحيط بالوجه كل وان غسله ومسحه عن

ومسحه عن غسل العضو ومسحه حقيقة واما الحنف والجيرة في هذه المرحلة لا  
تبلغان مبلغ الجلد والشر في المصروف ولا في البعد عن المظهر غير بالمفلة بل  
بين الامرين لما منزله مصحح لاطلاقه العضو عليها كما تكونها عليه بها انما  
الشرط في المسح الجوزي للمسح للشرط في مرحلة تعلق الحنف ولهذا لم يقع التيقير ايضا  
الباب الا بالمسح على الجبهة والخرقة والطلا فان في هذا التيقير ثلاثة على ان  
المسح انما هو العضو الى ان يعلو الجيرة وما يشبهها لان المسح هو الجيرة  
فان المسح متعدد بنفسه وكلمة على لاحاجة اليها من حيث التقدير فله في  
بها الا لاقادة ان التعليق بمدحها ليس الا من حيث الاستعلاء والمعن  
المسح انما هو العضو والجيرة حيا انما عليه كذا في العضو على  
هذا الحق جميع ما عليه فلم يتعلق المسح بها الا من حيث ان تعلقه كيفية  
مسح العضو ومرتبة من مراتب المسح العضو وشان من شئونه كما نشرها  
نسبة الى بشره فالجيرة انما اذا تعدى غسل العضو غسل جلد فاسم بعض  
على الجيرة لان العضو اذا تعدى غسل اشغل الحك الى عجزه كظهره غير بالمفلة  
فلا يجوز المسح على ما لا يتعلق به بالعضو وجوز المسح لا يجعل من تعديلا  
واذا قد ثبت ان ما ثبت للجيرة انما ثبت على وجه الشرط في مقام العضو فلا  
لعتدل تقدم الحائل وما وانه فيجب ولا مسح البشرة وغسل العذر مسحا  
ما بمنزلة كما ان الحكم وهو العمل لا يمكن التعذر عنه مع الامكان وتعد  
بالنسبة الى العضو يجوز قيام عجزه مقامه في العمل والتعدول عن العمل الى الجيرة  
انبله وانما يجوز مع تعذره والمفروض مكانه فلا اشكال في وجوب غسل  
الجيرة مع الامكان اذا تعدى غسل البشرة والاذن المسح قبل العمل الصريح  
ذلك ان العمل هو المحمول وموضوعه هو العضو وقد تعلق العمل به  
هو موضوعه لا يستلزم تعلقه المحمول فالعمل مع الامكان لا يجوز رفع اليد  
عنه وان تعدى تعلقه بمعلقة اذ كان هنا ما يقوم مقامه فليس بعد  
عن العمل الى المسح مع الامكان الا لا بعدول عن العضو الى غيره مع الا  
مكان وقد ثبت ان لا يتعلق الا كذا وبغسل الجيرة مع امكان غسل  
البشرة وكذا المسح لولا الاشكال في انه اذا وجب مسح العضو مع الامكان  
فلا يبقى للغير مورد الا نادرا ولا يلزم ذو مسكة بان من وجد الماء



مقدار مسح الأعضاء وجب عليه وما ليقم وكذا في خالف اليد والاربع  
والصليب والتفصيل بين الكسر ومن به انقروح والجروح لا يرجع الى غسل  
لان العقدة ان كان متحققا بمجرد تقذر الغسل وان امكى المسح فلا معنى  
للمسح في الكسر والوجوب في جميع الموارد على فرق واحد واختلاف الموضع  
لنوعه كاختلاف مواقفه مع الاشتراك في الموضوع والسبب والاذن  
تختلف المعنوية من علته ولهذا لا مجال للتأمل في التقدير في المسح على  
الجزء مما يشبه في الملازمة ومن التقية ان يفرق بين الاعذار والرجل  
الراس ومن الذراع الى الوجه والغافل ان استعمال الماء في الوجه واليد  
لو كان مطلوباً فهو باصلاً للملحة على تقدير الاستعمال على الوجه المخصوص  
وهو احاطة الماء بالعضو واستواؤه عليه وجريانه وكان في التقدير من غير  
مطلق الاستعمال للعضو عن الغسل لما حازا اليهم من وجوب الماء مقدراً  
يمكن ان يسح به الأعضاء وان لم يتحقق به الغسل وكذا في خالف اليد ومن به  
مرض يخاف على نفسه من خصوص الغسل ولا يفرق المسح بالماء وعلى مواليد  
الجيرة وهو مناف للاخبار بل الاجماع فلا بد من الالتزام بان غاية ما وقع  
التعبد به عند تقذر غسل بعض العضو انما هو غسل ما يجزئ كالجيرة وانما  
ان التقذر غسلها ايها فلم يكف الشارح بالمسح في غسل الغسل بل الوجوب  
انما هو اليهم والامر بالمسح على الجيرة انما هو من حيث ان الاكتفاء بالدهن  
فيها مسح لا غسل تنزيلاً عما هو المطلوب فيها ايها او لا رجاء في الغسل  
وحيث ان الحيوط والحق التي لا تغسل عنها الجائر غالباً لا يغسل الماء  
فيها من موضع الى موضع آخر لا باستعمال الماء كثيراً وليس هو غالياً  
بل ليس واجباً لصدق الغسل بالدهن وان لم يجرى الماء وكانه ليس غالياً  
فهذه في هذا التعبير إشارة لعدم اعتبارها من ذلك وان لم يكن ما  
على الكف من الماء وان لم يفرق في موضع على وجه الاستباحة ويتحقق في بعض  
درجات الغسل الذي لغاية ضعفه يجوز الغسل عنه كالانسان في اليد  
واقفاً لا كغسل ما حول الجرح بالغسل انما هو في الغسل وهذا الانافي  
وجوب مسح الجرح مع الاكتفاء ومع عدم مسح على الجرح وما يشبهها  
لما هو لا يصدق على ما تقدم ومع التقدير انما تعين اليهم وقد عرفت ان

المراد من المسح وانما الغسل الخفيف المتحقق مسح الجيرة وما يشبهها بما على الكف  
اليد والرجل انما اشتبهت من وضع شئ على بعض أعضاء الوجه والمسح عليه  
مع استثناء الغسل عنه حكمه في الاستعمال ولا دليل عليه فان الجيرة وما يشبه  
الجرح من الجرح وغيرها كالحف من اربع العضو فليس عليها مسح للعضو  
على الجيرة ولا يجوز قياس الحال الذي ليس من العضو لهذه المثابة على الجرح  
والخف فهل يتوهم جواز مسح وجه الارض المجازي للعضو الداخلي فيها  
على الحف او راس انسان حبس على رجله بدلاً عنه قياساً على الحف فما على  
العضو قد يرتبط ويعد من متعلقاته كالحف والجيرة وقد قيل في البنية  
مبلغاً لا يصلح معها التشريك بغيره فلا بد وقد يكون بين المترتبة له  
مراتب كثيرة فالجرح في الموضوع على الكسر حيث انما ليست جيرة ولا شرة  
لها في الكسر اجنبية عنه وسهل الاجتزاء على جرح على العضو في الجرح  
بالجيرة بل الذي يظهر من بعض الاخبار عدم جوازها فان كل شئ يرجع الى  
شبهه وقد عرفت ان معناه ان الاجنبى عن الاعضاء لا يصلح لان يقوم  
مقامها مع ان هذا لا حاجة فيه الى التوقف فان الغسل مستعمل في الجرح  
باعتباره لغيره من شأته وظهوره انما هو ما يكتبه من تخصيص الجيرة  
وان تكن من مسح العضو موجوداً على ما يراى من الروايات فان هذا الحكم انما  
لجرح الجيرة بدلاً عن العضو بالضرورة شريطة ان لها منزلة وقيام شئ مقام آخر  
مع عدم نبوت الحكم بالنسبة بينا في حقيقة النيابة ولا معنى لها فالحكم القاطع  
للعصولة لانه انما هو الغسل ومع تعذره يقوم غيره مقامه فيما ثبت له فغسل  
الجيرة في غسل الغسل ومسحها في غسل المسح وامام مسح الجيرة مع عدم جواز المسح  
الشرقي فيها لا يمكن ان يكون على وجه الشريعة اقامة الجيرة مقام العضو  
او وضعه فان هذا عدم جواز مسح غسل الجيرة مع الامكان والاكتفاء  
بمسحها فان الحكم الثابت للعضو هو الغسل وتقدر غسل البشرة وجوب  
اقامة شئ مقامها في هذه المرحلة واما تبدل الحكم فلا وجه لرفع الاكتفاء  
كما هو المفروض وليس هذا الا من قبل العدول عن صياح شهر رمضان الى الكف  
لتعذر القيام بالصلاة والذين تقدر غسل البشرة من تقذر الغسل وكيفية  
العدول عن الحكم الى بعض مراتبه لتقدير الموضوع بعد اقامته شئ مقامه وانما



ان الواجب انما هو غسل الوجه واليدين وجب ان غسل الجرح ليس بغسل العضو  
 الا على ضرب من الحق مع قطع النظر عن التقيد بالشربة فيجوز غسلها بالجب  
 انهم وبقوم ان الغسل واجب وتعلق بالشربة واجب في واجب فلا يسقط  
 الغسل بتعذر قصد من التيقود واليدشرا في رواية عبد الله على موله الالحام  
 حيث امر بالمسح على المارة مع تعذر الشربة وقال لا هذا وشاهد يعرف  
 من كذا بداهته ما جعل عليكم في الدين من حرج من وضوح المضاد بحكايا  
 يخفى عن من له ادراكه فاما الموضوع من حرج المستحضات والرجل موضوع  
 للمسح ولا يمكن بقا حكمها تحقيقا الا فيها كان قد زيد اذا وجب فلا يمكن  
 بقيته بالنسبة الى حرجه وليس هذا التعلق من قبيل التعلق باليمان والمكان  
 وعجزهما فان المسح موضوع للمسح وليس قد لا فان التقيد انما يصور بعد  
 الموضوع والمجهول ولا معنى لكون الموضوع مقيدا للمجهول فان الاطلاق  
 والتعبد موضوعهما القضية المتقوية بالموضوع والمجهول فالجواب انما  
 تنقيد في حرجه التعلق بالموضوع والموضوع يتقيد في حرجه بثبوت الجرح  
 له وللا واما النسبة اوضح فليس شيء من اجزاء القضية من توابعها الاخرى وكل  
 منها يواقع بعد التركيب وتحقق القضية فتبدل كل من الطرفين هذه الا  
 ساس القضية لا يتواءمها واكتفاء بالاصل عند تعذر التوافق والحاصل  
 ان الشربة ليس قد في مسح الرجل بل مقوم به وتحقق له وليس الجرح من العضو  
 وليس المسح على المارة شيئا من مسح الرجل كما يقال ان هذا المقدار من مسح  
 الرجل ميسور فلا يسقط بكون مسح الشربة ميسورا فاستفادة مسح  
 وغسل الجرح من الآية الشريفة لا معنى لها والذى يستفاد منها انما هو  
 سقوط المسح على الشربة وهذا المقدار من الاستفادة هو الذي دللت  
 عليه الرواية ولا اشكال في انه استفادة اوضح بل نقول ان الرواية  
 اجنبية عن هذا المقام وانما هي في مقام التيقن فالمرغم بالمسح على الشربة  
 لا على المارة لتعذر الغسل فالمرادى بعد ان كان معتقدا بوجوب الغسل  
 في كل مسح فغيره عند تعذر الغسل وقال له المسح على الاصبع لا على المارة  
 فلم يقل مسح عليها من المعلوم ان الظاهر ان القضية العبرة لا يسقط جميع الظاهر  
 حيث لا يبقى مقدار ضبط المسح فليس يضع المارة صانعا ان اقل سمي المسح طولا

طولا واما يمنع من الغسل فانهم يوجبون استيعاب طوله الغسل فالمرغده الالحام  
 انما هو الحكم الواقع بهذا الشأن فانه لا يسعهم انكار وجوب الغسل فلا بد ان  
 ان الغسل وان كان واجبا او لا الا انه حيث تعذر قام المسح على الرجل مقامه  
 كان المسح الخفيف عندهم قام مقام غسل الرجل اختيارا والحاصل ان في هذا  
 لشيئا اقناعا للمسائل لانه بيان للواقع فلا يستفاد منه شيء فظفره لولا الشربة  
 سبيل الى الحكم بالمسح على الجرح فيجوز غسل الذراع مثلا لا يمكن امتناعه لا يسقط  
 الماء على العضو في تعذر احد الارضين الماء بمقدار يكفي في الا حاطة واستعماله  
 في العضو تعذرا فاما لا راسا لم يبق عن غسل الذراع مقدار ميسور يغفر  
 مقدار الخرج فاما يسقط الظاهر راسا لما يقوم الصعيد مقام الماء واما يكفي  
 الحاكم عن المغسول بما هو بمنزلة الجرح عند تمكن من الغسل وتعذره با  
 لنسبة الى الغسل العضو واما كفى عن الغسل عند تعذره باول مرتبة استعمال  
 الماء ومن المعلوم ان شئ من الحكمين لا يخرج من مطلق الحكم الا في احوال  
 من القضية داخله في القضية الاولى ولا ملازمة بينهما ولا ارتباطا لاهلها  
 لا حرج في انما يخصه فاذا اخص الموضوع بالتعذر لم يسقط الا في احوال  
 بالفضل باقامة غير الموضوع الا في مقامه وجب فان محله الذي لم ينفذ فيه  
 انما هو كونه موضوعا للغسل التوسعة في ما حيزه محل غير متبدل المحل والمحل  
 بعد ما علم ان الشارع لم يقطع النظر عن طوله الملائمة واخصه متعلقا  
 لغسل بالتعذر راسخا لا الاشتغال الى المسح مع تمكن من الغسل فانه نسخ بمحل  
 الغسل فان الغسل كان مطلوبا وهو ميسور فان الموضع قيام شيء مقام  
 موضوعه فرفع اليد عن الغسل تناقض محتمل وانما يتصور الاكتفاء بالمسح اذا  
 تعذر الغسل لا يقال ان غسل الجرح بعد ان لم يكن غسل العضو حقيقة بل كان  
 بمنزلة تصرف جديده وتعذر منه فافرق بينه وبين المسح ولا مرجع في الحكم  
 الشرعية ان صاحب الشربة وافي فرق بينه وبين التيم فرجع الحكم الى من تمكن  
 من غسل العضو فعليه ان لا المسح على المارة ثم التيم لاننا نقول انما العقل لا  
 صريح في الشريكات والمرجع انما هو الشارع لكن المقصود تزييد الشارع  
 عن التناقض والمسح على الجرح انما ثبت بعنوان انه مسح العضو فان مسح غيره  
 الشخص وغسل ليس الا كونه المسح على ظهره بالغلظة فلا مانع من الا



لزام بان المراد بالمسح على الجوارح غسلها ان قلت ان المسح حقيقة مغايرة للفعل  
حيث ان حقيقة الاثر امر ارشادي كاليد على شئ اخر والفعل استعمال الماء والنسبة  
بينهما مفهوما متباين ومورد العموم من وجوب هذا المرحم بفعل الوجه فكيف  
يمكن ان يراد بالمسح الفعل في مناسبتة بينهما قلت ان المسح من حيث هو ليس  
مطلوبا قطعاً بمعنى انه ليس في المطلوبية بالنسبة الى الجيرة كالفعل بالنسبة  
الى نفس المرحم حقيقة اذا تعذر المسح بالنسبة وجب المسح من غير ذلك فكونه بالنسبة  
ليس قيدا يمكن سقوطه بالتعذر فان الوضوء كله يظهر بالباء ولا اشكال في  
انه يجمع اجزاء شتى على استعمال الماء فالمسح اما مقدّم ولا يصحارة والتعبير  
عن ذلك ان المسح غالباً لا يحصل بفعل الوضوء على من يدايته ويجعل كلفه  
كثيراً كما ان الغالب في اتصال اليد على هذه الكيفية انما هو المسح  
ولهذا ساء التعبير عما يشبه تدهين بالمسح وما يعبر عنه مفهوم لا يتحقق  
الا بالامر كما هو الحال في مسح الرأس والرجلين وهذا المعنى اخص  
واما ان يكون كناية عن اول درجات الفعل حيث ان الاسباع غالباً  
غير مسوية لتضرر العضو بالكثرة الماء غالباً والاسباع غير مشروعة الا بالنسبة  
الى خصوص الخرق وما شابهها لا يتحقق الا بالمسح في الدهن ثم لا يتحقق غالباً  
الا بالمسح فعد من الفعل الى المسح لشيء على ذلك فالجواب ان الواجب بالجماع  
غالباً في الجوارح وما يميز بينها انما هو الدهن الذي لا يتحقق غالباً الا بالمسح  
فكما ان المسح في غير هذا المقام يكون كناية عن اتصال اليد وان لم يكن  
ففي المقام كناية عن اول درجات الفعل اما ان المطلوب هو الفعل فلا  
يحتاج الى دليل حيث ان الوضوء ان الحكم انما هو الفعل وانما يتحقق التعذر  
بالنسبة الى الموضوع فلو اقتصر على ذكر الجيرة لزم ان الواجب انما هو غسلها  
ووجود التعبير بالمسح لا يصح للصرف عن ذلك لعدم ارادة المعنى الاصل وهو  
مجرد امر ارشادي قطعاً والارادة اتصال اليد من غير امر ارشادي والمفهوم المشرع  
عنها ليس بآولي من ارادة الدهن خاصة لان المقام لا يتطلب من الاثر ان  
لا يحد رجحان الاسباع وعدم جواز الاضرار بالمتحقق غالباً فثبت ان لا  
دليل عليه فان المراد بالمسح تبين ان اول درجات الفعل لا يكفي لوجوب  
الماء باول مراتبه المعترضة بالمسح غير ثابت وعلى تقدير الثبوت فالنسبة مقدّمة

مقدّمة على الجيرة لا محالة والالتفات فكم ان الفرق بين الموارد انما يتأقن  
لا تعاد الموضوع في حال ما اطلقوا عليه من مشروعية المسح في محل الفعل  
بالمسح الذي هو هو وانما الالتفات بفعل ما حول الجرح الذي ذهب اليه  
بعضهم فلا دليل عليه او لا فان تخصيص ما حوله بالفعل لا ينافي وجوبه  
بالنسبة اليه انما عرف من ان الفعل يقول لطم عرضة بالمسح بالنسبة  
اليه وانما المشرع هو لفعل الجوارح المعترضة بالمسح فكذا نعم قال الفصل ما  
حوله وامسح بل الدليل على خلافه حيث انه لو كان التعميم مشروعا  
لم يكن للمسح على الجيرة معنى لا تعاد الموضوع فان التعذر لا يمكن ان يختلف  
حكمه باختلاف اسبابه بل يرمى الى التيميم على الا في غاية الندرة حيث ان  
لم يمكن الا من حصل بعض الاعضاء وامسح بعين لعدم الفرق فيها اسباب  
التعذر في ليس عنده من الماء المقدار يكفي لفعل المقصود خاصة في  
ولم يجز له العدول الى التيميم بل وهكذا الحال لو لم يسع ما عنده من الماء  
الا مسح بعض القدم انهم ولا يكره بل يترجم به صل ففلا عن الفتنة  
ان الواجب انما هو الفعل غاية الامر قيام غير العضو مقامه عند التعذر  
كما ان المسح انهم اذا تعذر قيام غيره كالحق مقامه بالمسح المقابل للفعل  
لا عيون له ولا اشارة كلمات اهل العصة عنه بل لا اشكال في اجماع اهل  
عليه وبوته في الجملة عند عدم كونه منى على اجتهادهم واستنباطهم له من ذلك  
فصل في سباده فلا يكسب من رأى لا ما دمتم ولا استعماله في خطأ الجميع  
بل لاجماع انعقد على فاذ كثر ما اجمعوا عليه كنجاسة ماء البرنج دا  
لملاقات وان بلغ ما يبلغ من الكثرة مع استعماله على المادة الاصلية وكذا  
كان فالاجماع من حيث هو حجة مبنى غصبا لحدوده وموضوعان اهل البيت  
ثم نعم فظن ان الله قد بعث ما يباه ولكن لا على ما ينبغي ونترك بذلك  
كلامه في النهاية ونشتر الى ما استتمت عليه من الغوايد قال نور الله بصره  
صاحب الجيرة بالخلع العضو وكسراً ورضه او فكه او غير ذلك مما يحتاج  
الى وضع الا انواع عليه وان كان الغالب في مثلها ان يكون ذلك الموضع  
صنوع بحيث لا يخاف من اتصال الماء اليه وانما يقصد بالانواع اللصقات  
فانها على الموضوع فان تمكن من نزولها هذا الظهارة وانما نظر



وجب ان قال ثم ان امكنه كذا رآها عليها حتى يصل الى البشرة وجب  
ان كان امكن طاهر والا فلا لثلاثة تنصاعف الحفاصة بل عصب بالماء على  
الجيرة لانها اشبهت الشعر والظفر في اشغال الوضوء اليها انتهى وفيه  
ان حفاصة ما تحت الجيرة لو اوجب المسح عليها لم يبق للتميم مورد لان  
المفروض ان الجيرة لا تنضم من غسل العضو فوجودها كعدمها فلو ان  
المسح عليها ليس من غسل العضو ولا يكون الغسل مطرا بالعضو وانما  
الموجب له انفعاله للعضو مع عدم التمكن من ازالته فمن لمس عنده  
من الماء بغير ازالته الحفاصة عن اعضاء الوضوء وجب عليه ان يضع عليها  
شيئا ويمسح عليها فان وضع الحائل في السائل على العضو شي جانز بل  
واجب فوجود الجيرة وعدمها سواء والحاجة انما هي عدم التمكن من ازالة  
الحفاصة الموجودة في صورتين واما قوله لانها اشبهتة فغير الظاهر  
مقتضى العضو فاما الجلد مثلا في الجيرة واما الشعر فبنا على اتحادهما  
عرفا على ما اخرناه فالفرق واضح والتمسك بالا على ما ذهب اليه من ان الحكم  
في الجيرة وشعر الرأس على خلاف القاعدة وانه لا يشترط فيها الذراع  
والقدمان فليس الحكم ثابتا في المتيقن عليه فكيف نقيس عليه غيره ثم قال لا  
قربح الاكتفاء بالمسح لان النبي صلى الله عليه وسلم امر عليا بالمسح على الجائر فحمل  
وجوب اقل ما ليس عسلا انتهى وفيه ما عرفت من استحالة العدول  
من الحكم من غير عدول المفروض ان الغسل ممكن وللعضو ما يتوجب عنه  
وكيف يمكن ان يكون تعدله وقوع غسل على البشرة عند راعى الغسل  
المفروض امكانه بل قد عرفت ان الامر بالمسح في هذا المقام عبارة  
اخرى عن ازالة ما يشبهه الدهن والظاهر انه احتمل وجوب اقل  
الغسل زائدا على المسح وهو فاسد انما بل المراد بل المسح هو الغسل  
لا غير ثم قال ولهم ما يجمع الى لقاء الجيرة على موضع الكسر فان لم ينجف  
من غسل او مسح وجب وان خاف من غسله وتبين في مسحه وجب  
لانه احد الواجبين وتبين الغسل اياه انتهى وفيه ان كونه احدهما  
انما ينفع في العدول اليه لو كان على سبيل الجيرة والمفروض ثبوت المسح  
في غير ما ثبت فيه الغسل على وجه التيقن وثبوت الغسل في كل

كله فكيف يمكن العدول عن الغسل الى المسح في الذراع الى المسح الثابت في الرأس والقدر  
لجامع كونهما من اعضاء الوضوء وما اشتمل الغسل على المسح فان اعتبر غيرهما في اليد  
كما في الرأس والقدم ففي فساد واضح والادان كان المراد مجرد العدول وجب كان  
فمعلق الحكم بالمسح العلية من وصول الماء المجرى من الغسل لا يوجب الاكتفاء  
عما دونها فالأقل لهذا العنوان وان المسح من الغسل قبل يوم احد الاكتفاء  
بالمسح اذا لم يكن عنده من الماء الا ما يمسح به اعضاء الوضوء او الغسل كذا  
ان هذا لا يستوي من ازالة في كذا والحاصل ان في هذه المرحلة مقامات  
رأيت فيها اتمام الاعمال منها ما ذكره كما على العضو المضور كالجيرة للعضو  
المسوح وانما حكم المسح بعد ان تعذر غسل نفس العضو وان عكن من غسلها  
كاعلية الاكثر وان لم يتمكن من ازالة الغسل كما احتمل فيما رأيت من عبارة الفقهاء  
وارتضاء بعض من تأخر عنه وقد عرفت انه مع التمكن من الغسل من قبل الله  
عن الصوم الى الكفارة للفرج عن الطهارة والصلوة ومع اليقن يستلزم ان لا يسقى  
للتيميم مورد الا في حاجة المدة ولا يلزم به فخره فقط بعض ما خفيا  
على المحدث في المائة الماضية نور الله صرح في ترجمته على الفاني وقد بينا عدم  
دلالة الادلة على ذلك ومقتضى ما توهمه الاكتفاء بمسح عليه فلا دلالة  
له على الاستيعاب وانما استفاد من التقدي النفس على ما عرفت والتعدي  
بكله على منعه من ذلك فان مفاده انه يكفي مسح الذراع وقدمه على ما سبق  
به ما هو عليه فالمعنى ان الاستيعاب عز واجب فاقوع المسح على هو فوق  
العضو من الجائر فالحكم ناظر الى المعنى الوفي الذي هو من الغسل كما كان  
كله في قوله نعم برؤسك على ما سبق عليه ابو جعفر قال في الذكرى قطع الفاسد  
لوجوب استيعاب الجير بالمسح خلا بظاهر عليها ولا انها مما يجب العباد في شكل  
لصدق المسح عليها بالمسح على جزء منها كصدق المسح على ارجلتي وتبين  
عند الضرورة ولو لم يكن فيها وجوب استيعاب الاصل في الجيرة فخلو الجرحين  
المذكورين وفي المبسوط النصوص استغراق الجميع وهو من الجائر جازان  
الماء عليها لانه لم يغسل عليها الا ان الماء لا يصل الى أصلها او يصل بغير  
غسلها انتهى وظاهر ما فيه ما بيناه فان وجوب استيعاب الاصل فيما سواه  
ستدل على بطلانها قد عرفت فسادا وحكم بعدم وجوب الجائر ان قد عرفت



من وجوه وقوله لا ثم لم يعتد بفسادها فيه انه لا دليل على جواز مسحها بل لا يجوز  
مع التمكن منه بل الاعتناء بالامر بالمسح يدل على وجوب الغسل بقربة المتعار  
على ما فيها ومنها وضع ثوب على العصوره المسح عليه وان لم يكن للمصنوع  
اليه وقد عرفت انه مما لا نص عليه بل المستفاد من بعض النصوص انه فانه من  
قبل المسح على ظهره بغير غفلة ومنها الاكتفاء بغسل ما حول الكسر او القروح  
او الجروح وهذا الصم لو ثبت لم يبق التيمم مورد الاقليل مع ان الروايات لا تدل  
لها عليه نعم بعض الاخبار اشعاره بظهورها بالتمام فيها ومن الغريب  
ما افاده المتدبر لا بد من دليله في المدارك حيث ذهب الى كون بعض  
الروايات نصا في الاكتفاء على غسل ما حول الجرح بل احتمل عدم وجوب  
المسح على الجرح رأسا والاقتضاء على غسل ما يتيسر من البشرة مع ما قاله  
شرح الارشاد واما الجائر فاحكامها ظاهرة عما قالوها ولكن دليل  
وجوبه على ظاهره والاستصحاب ممكن لا ثم وقع في صحته عبد الرحمن بن  
قال سئلت ابنا الحسن عم عن الكسر يكون عليه الجائر او يكون بالجرح كيف  
يصنع بالوضوء وغسل الجائز وغسل الجرح قال يغسل ما وصل اليه الغسل  
ويخرج ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله فيزول الجائر ولا يجب الخراجه  
ومثله في صحته اخرى له وكان في صحته عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله  
عم قال سئلت عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وفي حصة  
الجرح لا يراهم عن ابي عبد الله عم انه سئل عن الرجل يكون له الخثرة في  
ذراع او مخد ذلك من موضع الوضوء فيغسلها بالخثرة وموضعا وجميع  
عليها اذا توضا فقال ان كان في ذراعها الماء فليغسل على الخثرة وان كان  
لا في ذراع الماء فليزج الخثرة ثم يغسلها قال سئلت عن الجرح كيف يصنع به في  
غسله قال اغسل ما حوله ولا تدل على التفصيل والوجوب لاشتمالها على  
قوله اغسل ما حوله مع عدم النسخة والظاهر عدم وجوب شيء في الجرح و  
عدم الفرق فتم وكذا رواية الكلب الاسدي قال سئلت ابا عبد الله عم عن  
الرجل اذا كان كسرا كيف يصنع بالوضوء قال ان كان يخوف على نفسه فليمسح  
على صائرته ويصل ودلالة هذه اوجه ولكن سندها غير صحيح وكذلك  
حسن بن علي الوشاء قال سئلت ابنا الحسن عم عن الداء اذا كان على

بدن الرجل الجرحين بان مسح على الداء فقال نعم يجوز ان مسح عليه كان مسح الجرح  
قالا سئلت ابنا الحسين عن رجل وجد القمل اذا حيا بشئ من هذه مع وجودها  
تقدم والاصل وانما هو قريب منها بعيدا عن عقوبه ولا يترفع الجائر في  
على ان الداء من قوله ما سوى ذلك انما هو ترك الغسل خاصة السؤال  
كالجواب عن الغسل المطلق وظنفة الشخص بالنسبة الى الغسل الكسر وكذا الامر بغسل  
ما حول الجرح مع ان السؤال عن نفس الجرح فان المراد نفس الغسل المطلق من  
وهذا لا ينافي في ثبوت الغسل المخصوص بالمعترضة بالمسح بها على الجرح كما في الجرح  
وبالجرح في وجع الجرح والكسرها في اماكن الجملتها لا اشكال فيه ولا يترفع  
حتى عليها اخرناه من وجود غسل الجرح وما في حكمها فانه لا يجوز لها الا الاكل  
اقل درجات الغسل بالمعترضة بالمسح للمعترض بالصب عليه والارتماء في الوضوء  
يكشف عن انه هو المراد ان يتبين في الوضوء لو ثبت لعدله من الاعتناء وجوب  
التعميم فمن يسر عنده من الماء الا ما يكفي بغسل جزء من عضو او مسح جزء  
التيه والفرق بين الاعتناء بتأخير جرحه وان تبدل الجرح انما هو بطر والاعتناء  
وليس للاختلاف في موضعها في الغسل الا كما للاختلاف في الاسباب والارتماء  
والامكثه وسائر الاحوال وهذا امر متماثل احد واستفادته التعميم وقوله نعم  
فان لم تجد ماء فافيمها فان اعتذر استعمال الماء للمعترض فافيمها فان  
الحكام فان الجرح لا يمكن ان يختلف حكمه باختلاف اسبابه فمن كان عنده ماء  
لا يمكن من استعماله ولو لم يفرق على نفس جرحه لا يمكن ان يخالف اعتناءه في  
الوظيفة لان الجرح لا يختلف باختلاف اسبابه في تأخره في الاعتناء فانما يقتصر في  
الاسباب متافق لا اتحاد الموضع وعدم صلوح هذا النوع من الاعتناء في الجرح  
الكثير يقتضي الوحدات الثمانية وبالجملة فبعد ما ثبت ان الحكم الاول بالنسبة  
الى المصلي مثله يحصل نظارة الذاتية الكاملة او لا فاما يكفي ما يتيسر منه وينتفع  
على التيمم عند تعدد التكليف او ما ينفلج الى التيمم عند تعدد جرحه من جرح بالنسبة الى  
ما قام مقام العضو وفقا للتفصيل بين الموارد والاكتفاء بالاعتناء بالنسبة  
الى الجرح المكشوف خاصة مثله والتميم في جرحه او مسح الجرح في بعضها وتوضيحه  
باحت فان اقام العذر لا يختلف في توضيحه او ما اشتد البهاق في هذا  
الحديث وليس هذا من قبيل الاختلاف في الاحكام الموضوعة كالجرح والغسل والجرح



والحلل ما هو من قبل اختلاف حكمه في قوامه المسمى مثله في الصيام والقيام  
 تساهما في القدوة والفرق فيكون التفرع من جهة الكسرة ومن جهة الجرح لا يصح ان يكون  
 منشاء لاختلاف الحكم العذري وليس هذا الا من قبل اختلاف زمان طوره العذر  
 او مكانه او كونه الكسرة بالعمود او بغيره للجحارة او غيرها وكن الحاشية المكشوفة  
 وما عليه شيء مع تساهلها في الافتقار قلت انه قد ثبت التبعيض في الطهارة في  
 عذره من الاخذاء وجب شيعة في غيره المشاركة في المرتبة وان اضطر الحال الى  
 الزمان والمكان والتخصيص السبب وهذا يجب عدم مشروعية اتيتم الا ان لا  
 لا تكون من استعمال الماء أصلا فلا يقتصر في الرواية على غسل ما حول الجرح لا سيما  
 وجوب غسل نفس الجرح او ما عليه من الخوف او الداء فضلا من ان يأتى في مكان  
 الحاجة من المسح المتقابل للغسل وما في هذا من العجز والفرج ان غسل الجرح  
 او مسح في المضمول هو والمسح حكم عذري فلا ينفذ الا بالنسبة الى ما اضطر  
 عليه فلا يجوز ان يضطر الى ماء ورضية لهذه الطهارة مستكذبة القرآن فان  
 المعلول يتحقق بانشاء العلة وبالحمل فهذا وضوء لا رافع كالتيمم فيضطره الزجر  
 والا باحد على ما اضطر اليه اما ان ليس رافعا فلما عرفت من ان حدث التخصيص  
 لا يرتفع بغسل جلد حيوان او قطي او صوف او لوح مثلا فان الطهارة والحد  
 يتواردان على محل واحد والماء اما في تركه فيصل الى رعاية الامر ان غير البدن  
 قد يكون مما يصلح لان يترس في الاكفاء بغسل او مسح بضرورة وقد يكون من  
 قبل طهره بالطلاء في عدم صلوحه ذلك واما الرفع الحقيقي والناظر في  
 بدن الحدث تحقيقا ونولا يمكن الا بان يلاقيه وبالحمل فحين لم يغسل جلد  
 لم يرتفع حدثه انتم كذلك ضرورة انشاء المعلول بانشاء العلة فان الماء اما  
 في تركه يلاقيه وحيدان من لا صور ما هو بمنزلة العضو فقيام عليه او مسحه  
 غسل العضو ومسحه وهذا مع الاستباحة مع بقاء الحدث واما عدم التأثير  
 بالنسبة الى غيره اضطر اليه فله في الحكم حكم عذري فيقول بغير المضطر وظهر  
 التخصيص بالنسبة الى امر غير المضطر بالنسبة الى امر اخر فبعد ما عرفت ان غير  
 مضطر بالنسبة الى امر فيمكن لم يضطر أصلا في استعماله تشرع هذا الحكم في  
 بالنسبة اليه وهذا يظهر انه لا يعقل بقاء الامر مع زوال العذر فانه من قبل بقاء  
 امر التيمم مع وجود الماء فانه مع المضطر لا رافع فكيف يقوم بقاء التيمم

مع زوال العذر وظهر بقاء ما امر الاجزاء لوقوع في هذا الحال بل ظهر ان الامر  
 بالاعادة حال فان قيام جزء العضو مقامه واقعا كما هو المفروض لا معناه الا  
 جزءا بالاعمال المشروطة المضطربة والمريض فيها يمكن جازا له لولا كونه المشا  
 وجوب الاعادة وهو عدم الاجزاء بقاء في ما هو المفروض من قيام جزء العضو  
 مقامه الذي يرجع الى الاجزاء فهو متحقق بحجته وظهر بان تقدم اتيه ان وجوده  
 في زمان مخصوص كوجوده في مكان خاص لا يصلح للانتقال فان المكلف يمكنه من  
 الامتناع والبر بالنية المجردة من الوقت ليس بغير الامتناع فلا فرق بين  
 ثبوت العذر في اول الامر بثبوت العذر في اثناء الوقت وعدمه اذا انتهى من العمل  
 وجزء اخر في عدم الاجزاء بالطهارة العذرية وهذا يقتضي عدم الفرق بين  
 زوال العذر في اثناء العمل مع بقاء الوقت مقبدا وما يصيد بالطهارة الكاملة  
 وبين زواله قبل الشروع وهو كذلك الا ان في الصلوة خاصة خصوصية توجب التخصيص  
 فان الاحرام بالكبر يجب الانزام بالعلل والاضطرار اليه ولهذا يجوز ان يأتى  
 العذرية عند طهارة الاعذار في الانشاء وليس حال زوال العذر في الانشاء الك  
 كمال طوقه فيه توضيح ذلك ان الاحرام بالكبر في تركه يجوز وهذا هو الشرع  
 الاكفاء اتفاقا لغير السورة متى نسيها الى ان دخل في الركوع مع بقاء الوقت  
 فالناس لا يمكن منها في هذا العمل خاصة مع انه يمكن من الامتناع بالاعادة  
 وليس الاكفاء الا لمصلحة الاحرام وهو مضطر في اتمامه صلوة وكذا الحال في التيمم  
 الفصل بغير لواجر الماء في الانشاء فانه من خصصة الاحرام فغير ما شرع فيه في  
 كونه صلوة فكيف من الاعادة لا ينفذ فان الانشاء يجعل ما شرع فيه صلوة من  
 ان يعين امتثال التكليف لجعل العمل الخاص بمنزلة ضيق الوقت وهذا هو الشرع  
 في الاكفاء في سعة الوقت بصلوة المعذور ومن مع ان طرق العذر في الانشاء  
 غير متصور الا لكون الاحرام منعقد بالترخيص في ضرب في السهولة علوة  
 سهمين ولم يجد ما يكفيه في الظاهر ويتم ثم وجد الماء ولو في الانشاء مضط  
 حمله ما حقه فانه مما ينفذ منه التحجب الاستناد الى قوله نعم لا يتطلب العمل  
 من ان الشك في صحة العمل لا في جواز ابطال الصحيح مع ان الالة الشريفة لا يبط  
 لها بالمقام أصلا بل المراد ابطال العمل بالنسبة الى ما هو المقصود الاصل منه  
 من الاجزاء والشواهد من قبل قوله نعم ولا تكونوا كالق ناقصين فالحال

عظيم



وتشمل جميع العبادات وأما الإبطال بمعنى رفع اليد عن العمل في الاستثناء فلا يحرم  
الاجتماع شئ على الآخر وحسب ما يكون الوجه من العبادات بالمعنى اللاحق  
أنه لا مانع من اعتبار المباشرة فيه مع الامكان فان الاستناد إلى الشخص ومباشرة  
أمران متعاينان للجامع بينهما وإن استلزم الثاني الأول ولو كان بمقتضى الفاعلية  
في المباشرة جوا حيث لا يشترط فيه الفعل بوضع الحال ان الفاعل إنما هو السبب ويختلف  
بالقوة والضعف في مراتب الفاعلية بحيث أن النظر مقصور على الأول وإنما المقصود  
من جعله فاعلا للتوصل للآخر وهذا هو الواجب للتوصل الذي يسقط عن الشخص  
بغير حصول المقصود ولا نيا في هذا كونه من الواجب فان المقتضى لا يتحقق  
ذاتها على المقدسية وأما إذا لم يكن كذلك بل كان المقصود بالذات كون الشخص فاعلا  
للفعل فهو التعبدى بمعنى أن هذا لا يتصور إلا فيها إذا كان الغرض من جعل الشخص على  
الاطاعة وإن ذلك سلك العبودية وإن يكون متى جعل على إرادة الشخص  
فالمقصود تأثير إرادة الحكم فيه وظهوره في حقيقة من يقع قصر النظر على ذلك في التعبد  
استلزامي كما في قوله نعم أن التمسك بغيره أما مع تعلق الغرض بالفعل فيتم مع  
ذلك فيختلف الحال باختلاف مراتب التعلق في شدة وضعف واعتبار المباشرة في  
إثارة التعلق بالشخص وقوة التعلق في الحكم إلى بعضه وجزءه إرادة الحاكم فيه  
وسقوطها من أول الأمر من آثار ضعف هذا التعلق وقوة تعلق الغرض بنفس  
وحيث أنه لا يتحقق من هذه الحقيقة انهم فلا مانع من الاحتياط ولهذا فالأول  
في الواجب أن يكون تعبدًا وأن يعبر فيه بالمباشرة بمعنى أنه يجب الإقتضار  
في مرحلة الاستئصال الحقيقي بالزاع هذا إذا لم يظهر من الأدلة كونه تعبدًا  
وأما بعد تبين ذلك فلا حاجة إلى الفصل لا باعتبار المباشرة وفي خصوص  
المقام يمكن إثبات كونه تعبدًا بما دل على اعتبار المباشرة مع الامكان من  
الاجابة الأولى بأن يقول الغير المتطهر مع تعذر المباشرة ولو لم يكن اعتبار  
المباشرة مع الامكان أمر معلومًا معزومًا عنه لم يكن لهذا الحكم معنى فانه  
لا يتم أحد سقوط الأمر الفاسد بتعذر مباشرتها ومع تعلق الغرض  
بالفاعل من حيث هو فقد يكون الموقوف الشخص الحاضر فهو التعبدى وقد يكون  
الغرض تعبد شخص من المكلفين غير أن يكون حاضرا فهو التعبدى في  
الأول وإن أهلك الفاعل المخصصة انهم لكن بما قام التعبد بغيره استلزامي

فعله البرية بوجه مختلف الكفاي فاق الجميع في حرم واحد واعتبار المباشرة  
مع الامكان والمغايرة مع التعبد تكشف عن مرتبة من قوة النظر إلى الفاعل لا  
تبلغ القوة الموجودة فيها لا يقوم مقامه إلا بعد الموت وحيثما يمكن الاستدلال به  
وإن لم يكن على وجه السبب كما إذا فعله الولي والمترج فانه يمكن في وقت عينه  
مقتضى الفاعل ذلك فانه ما لك لتعلم فخرج أمره إليه فخرج الأمر التعبدى وح كذا  
إرادة العبادة من قبله وإن قام به شخص آخر فكأن جعل المال وفاء لدين  
شخص راجع إلى مالكه من غير أن يعبر فيه رضاه المديون فكذلك العمل فانه  
وقوعه عن العامل وعن غيره أمر يرجع إلى العامل ثم ما لا يجعل للغير وقوعه  
لاقتضائه ذلك كما إذا أوجب لنفسه شخص في وقوعه فلا يصح أن يقع عن  
الغير كتحية الاسلام فانها تقع عن العامل وإن جعل للغير كواجبات الكفاية  
فانها تقع عن عاملها وإن نواها عن الغير والتعيين في الوقوع عن العامل  
كسائر التعينات فانه العمل قد يتحقق في جهات أخرى كصيام شهر رمضان  
في وقوعه لا قضاء عن غيره ما وقع فيه فانه هذا إنما هو لتخصيص هذا الصيام في  
وقوعه لما وقع فيه من الأيام وأما ما لا يجب صيامه بالذات كسائر الأشهر  
فصيامه لا يقتضاه لكنه يفرق في ما صامه العامل إليه لعدم التخصيص بمرتب  
هذا القيل ضيق الوقت فمن أنه غير مبرما وجب عليه صحت وإن عصى فانه تعيين  
عرضي لا يصح للتخصيص أو دفعه من هذا البيان إذا في امتثال السكاك في جهات  
الصالح كل منهما لا يكون مقصودا بالذات أحد بهما في الفعلين إلا يجب  
والترك فبعث الشخص على الإيجاد ورجوعه عنه إنما هو من حيث كونه وسيلة إلى  
هذا الغرض فالنظر إلى ما يفعله أو تركه من حيث الذات كالعدم بحفظ النفس ولا  
عرض والادب وإن انتهى عن ذلك فهاضيا بها والآخر في تعذر الحكم في الكف  
وتأثيره فيه وأما إلى الحكم بالفعل والترك وامتثالهما كما إذا اردت تعبد العبد  
على الطاعة فزاره أو شها ومعه إن يتعلق عرض بالمؤبد والمختار عنه بل إنما  
الغرض مجرد الانبعاث والانسحاب بمرتبته ونهيك وهذا هو الاستلزام  
والتعبد القرص فانه مرجع الحكم إلى الالتزام بالتحقق والانتفاء على الوجه المخصوص  
فالمأثور به والمبني عنه حدان للتعبد وهو المقصود نفس الانتفاء من حيث  
الذات كما أن القسم الأول لا يوصل بحصوله لا يتحقق فيه الغرض بانقياد شخص إلى الحكم



على الشخص كونه يحصل به العرض لانه هو متعلق العرض وهذا هو التوصل الى المصنف  
وليس في الامر ما يثبت عن احد القسمين فانما جهتان خارجتان عن الامر والحق  
الاحتياط عند الشك فيهما متباينان وان اشتركا في المحرور وهو الجامع لهما  
وقد يتساوى الجهتان في اصالتهما كالتوكا كالتوكا فان تصدق المالك والاخذ  
من ماله وقد يختلفان في العرة والتعريف على اختلاف الدرجات وتعلق العرض  
بالذات اما باستعماله لا استعمال حركته منه او سكون كما اذا كان العرض ان يرتفع  
بالقيام والقيام او يتجهل بالرفع والرفع الى بصلوة او دعاء او توب اليه ويكنى على  
فخذ الا يحصل الا بالمباشرة فخصه الشخص متعلق للعرض لا على فعله بالشخص وهذا  
التي قد يكون صفة كالتوبة فانها لا تقوم بغير امره وتبين من هذا البيان ان قد  
يكنى بالاستعداد او خصوص الشخص وقدره وان لم يكن له دخل فيه بوجه من الوجوه  
كما في عبارة المتبرع عن عرقه لانه لو لم يكن المطلوب صدوره عن ناسبه لم تكن العرق  
ما يصدره عنه وعن قام مقامه ولو تربع لم يكن للنية على وجه التبرع يحصل  
والحاصل ان فعل العرق قد يكون فعله الشخص تربعه وهذا معنى النية وتكون في غاية  
المتبرع وقدره ذلك لان العامل ماله لعله فلان توفيقه على هذا الوجه فان كان  
المقصود ان تنساب الفعل على الوجه الامم من صدوره منه او ممن قام مقامه كما هو الحال  
في العبادات بعد الموت كفي وقدره وان كان عن العرق وهذه النية جهات متباينة  
يجب فيها الاحتياط اذا علم بالاستعمال في العلم ان المقصود ان يخضع بنفسه  
او ان يقع الخضع من ناحية يجب عليه الاحتياط نعم اذا تعذر فلا وجه للاحتياط  
ستتابع تعدي العلم باسراع دائرة التعلق في هذه الجهة شك في التكليف الاصل  
البرائة وقد يتوهم ان التوصل الى هذا لان هذا يتوهم ان يكون الشخص محاطا وهذا هو رأي  
الاوهام فان كون العامل وسيلة الى الفعل لم يكن ظاهرا من جعله فاعله وليس  
محاذرا فاعله فان الخطابة بالفعل لا يقتضي شيئا وانما جعله فاعله لتفويض كونه  
فعلها اما ان جعله على الفعل هل هو كونه سببا فاعله او كونه سببا لغيره لا واد  
المطلوب بانما هو ذلك فلا يعقل ان يستفاد من الخطابة ولو سلم ان اعتبار المباشرة  
ليستفاد من الخطابة فالدليل القاطع على الصلوح للنية يكشف عن ارادة خلة ظاهر  
من دليل الحكم وان اعتبار المباشرة ليس على وجه التوفيق فان الحكم من اول الامر يختلف حاله  
كمعرفت ولو كان قيام الفعل بالفعل الخاص مقصود من حيث هو كما هو الحال في التوبة

في التوبة والايان فلا يتصور قيامه مقامه ولا معنى للشرب فيما يدل على قيامه  
مقامه اذا كان ما حذر اعلو وجب الموصوغة فانه يكلف عن ان الماحوز اما هو  
الاكتشاف لانه لا خصوص من العلم وليس من قبل ما دل على قيام الظن مقام العلم لانه  
فانه من قبل الحكم بخلاف الاول فانه قرينة على العجز على طريقة من يتوهم ان الغاء  
المباشرة يجوز فاقدم هذا الجهل العقول في طلبة المسئلة واقا خصوص المقام فالحكم وان  
كان فيه جمعا عليه ومفرعا عنه الا على ان الانصاف ان ما تقدم له يدل عليه  
كما ان قصص ما استدل به الا على ان قد في غاية الوضوح كما عرفت فوضوح ذلك ان  
اعتبار المباشرة في المقام على وجه منها تعلق الفعل والسمع به من الشخص الخاص  
وعدم كفاية الاستتابة في هذا المعنى لا توقف على استدلال ولا فرق في هذا بين  
الحديث والحديث ضرورة ان غسل غير بدن المصطفى لباسه لا يجوز عنهما لا يقوم  
مقامهما ومنها وقومها باعتبارها بمعنى تمكينه منها فيقرب الى التمتع بذلك  
ويستعمل العمل اليه بعد الاستتابة على وجه الانفعال حقيقة فيقال قضاء واعتسل  
ظهر كما في التوضا والاعتسال تحت الميزاب على وجه الانفعال حقيقة فيقال  
والمطلوب فان الصب والجراء الماء وان لم يستدل الى الشخص فان التوضا والاعتسال  
الآن قبول الاثر وتعرفه بالبدن لتأثير السب باختياره ومن هذا الباب التقيد  
بالنوع كقول الشارح غسل القباس وليس ما بين يديه من القباس فان الاستعداد لا  
يتوقف على قصد السب بل يكفي التمكين والمباشرة بهذا المعنى انصافا لا شك  
فيها من ومنها تلبس بالفعل مع مباشرة لاجزاء الماء من غير توسط احد  
وهي بهذا المعنى لا دليل عليها اما مثل قوله نعم فاعضوا انهم فلما عرفت  
ان غاية ما تدل عليه ان المتصل هو الفاعل للمسح واما ان جعله فاعله  
ارادة الفعل منه هل هو من حيث ان سبب حصول الفعل وهو الطريق الاسهل  
السبب الاخرى ام من حيث ان المباشرة مقصودة بالذات فلا يمكن ان يستفاد من  
من جعله فاعله لانه لا يدل على تقدير الاستفادة فالاستعداد اعم من المباشرة بل  
يمكن ان يستفاد منها كونه مقدرا للفعل كما في امر الشخص بان التمتع بالجماعة  
عن بدنه ولو سببه لان كونه اقرب الاسباب امر معلوم فيستفاد من تعلق  
الطلب اليه من هذه الهيئة استعداد الفرقية لا وضعية واما الامر بالتوضا  
لاعتسال فلا يثبت على عدم اعتبار هذا المعنى وان القول هو العنوان لا الا



فأضحت وتساوهم على جواز التوضاء تحت الميزاب اجماع على سقوط المباشرة بهذا  
المعنى وعدم اعتبارها فان المشددا في التوضوء بالمغتسل تحت المطر ليس الذي  
نفسه لا يقال به وادعى في بين جريان الماء من السماء وبين جريانه بصبيبا  
او حيوان وقد توهم دلالة قوله نعم ولا شريك بعبارة رب اصدأ على جريان  
التولية وان الروايات قد علمت ذلك ويندفع بان الاشتراك بالله نعم وبجاء  
عبارة من جعل شريكه نعم لان اتخاذ الشريك والامكان ان يراد هذا المعنى  
مع اذا الاشتراك في العبادة كثر ما يتناول على البر والتقوى وكيف كان فلا  
ترجيح فيه بالضرورة مع ان العبادة التي دللتا روايات عليها على نحو اللزوم لها  
في المقام انما هي الصلوة لا الوضوء ولا معنى لكون التولية اشتراكا في الصلوة ولو  
كان الاشتراك في المقدمات اشتراكا في الصلوة لم يحز بالنسبة الى جميع المقدمات  
حتى البعيدة وهو مخالف للمعصية صحت مورد الروايات انما هو الصلوة التي  
اطلقوا على كراهية لا التولية ومع الروايات ان صلب العبادة المقام ليس  
مخوفاً من المصلي كانه عبد الشيطان في صلوة فاشرك برب عزه وهو الله  
قال الله نعم افرأيت من اتخذ الله هواء وما لا ينطبق على هذا المعنى في  
من الروايات لا من المعصوم ثم توهم ذلك ان في الظاهر وجهها في جعل  
قيامها بالمصلي مثلاً وجريان الماء على يده والمباشرة بهذا المعنى لا يمكن  
في اعتبارها واستعمالها لقائلها فان الاكتفاء بفعل المصلي ومصحف عنه بآية  
التي لا في الوضوء تفكيك للمعلول عن العلة فان الماء انما هو شرط في الوضوء  
كما ان خروج البول مثلاً عن الشخص ليس محالاً ان يوجب حدثاً لغرض فلا يمكن ان  
يكون المطلوب من الشخص ما يقع وضوءه وضوء غيره مع التقدير كما ان  
توبة غير المذنب لا يعقل ان تقوم مقام توبته ومنها تمكن الشخص من دفع  
هذا الفعل منه واختياره ذلك ومن المعلوم ان هذا اعتباراً زائداً على تعليل  
الوضوء به لتحقيقه مع قصره عليه او حال عدم ادراكه كما في فصل الميت  
ان الشخص يتعبد بالفعالة الاختياري وهذا هو المدخل في العبادات  
والصحة للوضوء تحت الميزاب وفيه ان لا الفعل من حيث هو لا يصلح لذلك  
لانه ليس اختيارياً بل غاية الامر ان ترك الامتناع اختيارياً ومن المعلوم ان  
المانع كرفع اليد اثره في الفعل فهو ليس باخل في سلسلة العلة فان الماء

فان المانع بوجوده يحول بين العلة واثره وهذا معنى تاثيره في المعلول والا  
فما يتردد كذا يتردد من محمول ومنه ان لا اثر المانع في المعلول ولا في الظاهر  
والافتعال والتفعل امكن ان يبين كل منهما فائدة الفعل اصبحت تقع في  
المطابقة الى انهما عزه بالذات وبحسب الحقيقة في اجماع الاستقلال كالاختصاص  
والاعتقاد والارتداد وبهذا يفرق الكتاب عن اكتساب وهذا معنى اعتبار  
امر الزانية كالمسقة والتعب ويقع الحال بملاحظة قوله نعم ويجوز  
وبالملاحظة فرق بين المتأثر به بفعل يتقبل من عزه المظهر وان كان التحليل اختيارياً  
وبين تحصيل الاثر في توفياء تحت الميزاب والمطر تظهر وليس مظهر بالفتح  
من المظهر اولى بوضاء عزه بل انما يستقل بالمظهر قطره عين نظيره بنفسه  
المظهر بالكر هو المظهر فقطابق العنوانان في المقام بل ينطبق عليه عنوان  
الافعال ايضاً واعتبار المباشرة بهذا المعنى اي الاستقلال في الظاهر مع  
الاختصاص بمقتضى كون عبادة بالمعنى الاخص وهذا هو الوجه في الاكتفاء بالآية  
تحت المطر وعلى هذا فارق بين ان يشد الصب الى الميزاب او الى اشياء  
فان لا ينافي في الاستقلال بالمظهر وان الصواب انه صرفه وتكون الالة فاعلة  
بجوار الدنيا في التولية الالهية ومنها اعتبار المباشرة في الصب مع الجنا  
وهذا لا دليل عليه بل الدليل على خلافه وحسبانه لا دخلية في كون الشخص  
هو المظهر بنفسه قد عرفت من تصادق الفعل والتفعل والافتعال في  
المقام وانما الذي دعاه الى اعتبار المباشرة بهذا المعنى هو توهم انه يتوقف  
عليه كونه الفاعل للوضوء مع ان قوله نعم وان كنت جنباً فاطهروا يدل  
على ان المطلوب في الفعل انما هو الافتعال ومن المعلوم ان الظواهرات  
على نحو واحد وقوله نعم ان الله يحب المتطهرين ويحب المتطهرين  
يؤيد هذا المعنى وان كان مورد الاستشهاد بالماء والتعبير بالتفعل عن  
الوضوء في الاخبار وكلمات الفقهاء رضوان الله عليهم فيمنع هذا المعنى  
انهم وقد توهم دلالة بعض الاخبار على هذا الاعتبار بخبر حسن بن علي  
الوسائي قال دخلت على الرضا عليه السلام وبين يديه ابريق يريد ان يشرب منه  
فلذت منه لاصب عليه فاني ذاك فقال له يا حسن فقلت له ان  
اصب على يدي نكروا ان اصرق قال يوجرائك واورانا فقلت وكيف ذلك



فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان يرجو لقاء ربه فليعمل  
علاصا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وهما اذا اتوا الصلوة للصلاة في  
العبادة فأكبره ان يشركه احد ومنه ان الاشراك عبارة عن جعل الله  
تعالى شركا له في العبودية كما هو الحال في الربا و فرق واضح بين هذا النوع  
وبين التشريك والمشاركة فمن شريك غيره في العمل فقد اتخذ لنفسه شريكا  
فلا يعقل ان يتفرع على ما في الآية الشريفة ما نحن بصدد مع ان الاشراك  
شرك في الخوض لا ربط له بالاشراك في الصلوة والذي بقي من هذا  
انما هو الظاهر القائم بالمقوض ولا يعقل فيه الاشراك ويترك هذا القول  
رسول الله صلى الله عليه وسلم حصلنا ان لا احب ان يشركني فيها احد وضو في فانه  
من صلوة وصدقني فانها من يدعي الى يدعي انسا في فانه يقع في يد  
الرحمن والظاهر ان التعريف من الراوي وان المقصود ان صحت  
الماء مع انه في غاية السهولة انما يوجب كل الى غير التجر والتكرار للحاجة  
فالشخص اذا استكبر في التطهير والتهايم للصلوة اتبع هواه في خطابه  
في الاستكبار واشرك الشيطان بربه وينطوي على هذا القول على هذا  
هذا قوله ثم للمؤمنين المصائب العظام على يد الماء للصلاة بالصبر  
للمؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احدا وما في رواية الصدوق كان  
امير المؤمنين ثم اذا اتوا الصلوة لم يدع احدا يصيب عليه الماء فقبل يا امير  
المؤمنين لم لا تقدمهم يصيبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك  
في صلوة احد الله جل ذكره يقول لا تشرك بعبادة ربه احدا  
فالحاصل ان المشاركة في العبادة تعان على البر وهو ممدوح  
لكن حيث انه في خصوص الحقام انما يقع غالبا للاستكبار والتعديلا  
لخاصة يستلزم التشريك والاشراك ويمكن تطبيق الرواية الاولى على  
هذا الوجه البق فاقم مع ان القصد ليس بشركا في العمل وانما هو شدة  
صرفه فلا اشكال في انها لا كراهية فيها الله فهل يتوهم ان الايمان  
بالماء فيه كراهية ووجوبية مع انه يقع استعانة وهذا الحال في  
سائر المقتضيات فظهر ان هذا الحكم لا مدرك له فلو وقع الصبيحان  
التجبر فيقولوا فلا فلس الا كبره من وجوه الاستعانة وبكره للحدث

للحدث مسكونة فيهما في المصاحف كما يكشف عن القرآن كراهية شديدة ودون  
من المصاحف ودون الجلد وهكذا يختلف الحكم بشدة وضعفه باختلاف شدة  
الانساب وضعفه والتعليق دون السعة الكراهية بيان ذلك ان القرآن  
عن الكلام المنزلة على سبيل الامحار وانما تعبه بكونه فلهذا هو باعتبار الصنع  
والتأليف لا من حيث الامحار في الخارج فكل من جازع للصانع نعم والاعجاز  
هو من هذه الحجة لا من حيث الامحار في الخارج فكل من جازع للصانع نعم والاعجاز  
وخفاء هذا المعنى على الناس الجاهل الى الالتزام بامور لا ينبغي للعقل النجوه بها  
ومنه ان اختلاف الساعة والمعتزلة والكرامية والحنابلة - تعارض القائلين  
قد ذهب كل فرقة الى بكار مقدمة من المقدمات الاربعة وعلى ما يتبين الاضافة  
الى من هذه الحجة كما نقول بان الكلام ليس لفظا في المقام بل يعنى قام بما  
لنفس فانهما يصحك بانك تسمى ما عليه الحاشية من ان اللفظ قد يم  
بالجلد والغلاف قد يمان مع انهما ليسا من القرآن والقول بان القرآن صفه  
للمسلك لا للتعبد والقول بان الله تعالى يمكن ان يكون محله الحوادث والحاصل  
ان النجاة هؤلاء وهذه الالتزامات انما نشأ عن ان التكليم عبارة عن  
الايجاد الكلام مع ان معناه الحقيقي هو التقوى المحيطة بصدق نعم والصنع لا  
لاختراع وهذا هو الصحيح للنسبة اليه نعم وكيف كان فاللفظ منه عبارة عن  
ادراك معانيه والكتاب بالمكون الفصح يحفظ به القرآن انما هو صدور القرآن  
او قوله فان الكتاب هو الاتفاق على ما بيناه في اول الكتاب فهو مساند  
لقوله ثم بل هو ارات بليات في صدور الذين هموا بالعلم فانهم كانوا قائلين  
لللفظ لكن المصحف ليس مكتوبا والتصير يرجع الى القرآن بقرينة قوله ثم بل من  
رب العالمين والمظهر انما هو المعصوم هم فان كل من المعصومين والمختصين  
لا مظهر لظهور التفعيل في كون الاجاد مستد الى الغير مع ان العصة من حيث  
انها فعل الله نعم صارت غاية الشرف بخلاف الظاهر عن الحديث فانها من  
حيث التمثل وانما هي الشخص بها ترتب عليها الذل والشراف العصة من  
هذه الحجة البق من البدييات الان العتبة بالتطهير وازالة الوجع عظم  
فظهر ان ارادة الله عز وجل من سلكه في المصاحف عن الآية الشريفة  
فالتسليم بها في بعض الروايات ليس على ما تزل بل انما المقصود انما حق الدرس



المعصومين ثم يادراكه لا ينبغي ان يمس الخط الكاشف عن المحقق في الانتساب  
 اليه من كان محدثا فيجب من الخط الطهارة عن الحدث كما يعتبر في الكتاب  
 حقيقة الطهارة عن كون المعصوم والقرع بزيادة هذا المعنى في بعض الروايات  
 من الآية الشريفة اجتهاداً من الروايات في نقل بالمعنى لاستنباطه من استدلاله  
 بالادلة ومغفلة عن ايراد ما ذكرناه ومن العجب ما في معصومين ان المراد  
 في الكتاب مكتون الكتاب لان المراد من في المصحف امرى فان هذا هو  
 بالكتاب في قوله كتاب مكتون الكتاب لان المراد بين دفعي المصحف امرى فان هذا  
 مني على ان يكون الخط عين القرآن وقد عرفت وضوح حاشيته ثم ان للمصنفين  
 والتحقق ان الخط المؤلف كتاب الله تعالى وكونه كتاباً انما هو باعتبار اتفاق الله  
 تعالى وكونه كتاباً انما هو باعتبار اتفاق المراد في الخط كتاب الالفاظ واللفظ  
 اخر الصدوق كتاب المصاحف بالجملة فالخط كتب للفظ وهذه الاشياء  
 المنطقية عليه ولها شأنه في اللفظ كما ان بعضهم يعظم له حيث ينبغي ان لا يحدث  
 قراءة معنوية شرعية فلا مجال للمطالبة ان من المحدث لما هو كتاب الكتاب الله  
 مكره وان لم يبلغ حد الحرمة لعدم كونها امانة شديدة بخلاف التجميع حيث ان  
 العزارة تعدى الخط بخلاف الحدث وليس في الادلة ما يكشف عن شيء من ان  
 ما يتصل بالعقل يادراكه والفهم والحاصل ان الفرق بين الحبس والخط انما هو باعتبار  
 قرب التلبس بعده وهذا لا بأس ببلدة الكا والقرآن وتلفظ باسم الله تعالى  
 وخلفاً له مع ان التجميع حرام بله تجميع المأثور بل الجهد بل القلاف في حرام  
 بعد الانتساب فان تلبس الجسم بالحسن انما هو بالمس وهذا غاية الاتيان في  
 اما اللفظ فهو وان كان عين القرآن كغير اللفظ تلبس بعيد عنه فانه اللفظ  
 الكيفية في الهواء نظر كونه له لحدث الخط في لفظه وليس اللفظ انسية  
 الى اللفظ كالصوت والصوت في اللفظ في القيام بهما وبما حققناه ظهر حكم  
 التعليق فانه يعقل التمس وكذا القرارة هذا هو الوجه في الامر بالقرآن او التمس  
 من المستر في بعض الروايات مع التمس من التعليق بل ومن الخطا وان اعني  
 استناداً الى الآية الشريفة فان الاختلاف انما هو في ترتيب الكراهة والترتيب  
 لا في افعالها التحديد بالبيع والسبعين في الحبس انما هو كذا عن اكثر ما يدعيه  
 ادخالها وعلى الثانية علم ما سيطر انتم والاف الكراهة متحوقة الى حرف

نسبة من

الحرف من الكلمة على ما عرفت والحدث الاصغر كونه هون فالكراهة فيها خفة الدعا  
 تتقدم فيها بقاءه باحقاقها ظهر استحباب الطهارة للكتاب المصحف والحامل ليل  
 من دحلها يشاهد في الاقوال الكراهة في المصحف عن علي بن جعفر عن اخيه عن رجل  
 يحل له ان يكتب القرآن في الالواح والصحيفة وهو على غير وضوء قال فان عدل ليل  
 اقل مراتب الكراهة وحده على ما شره الكتاب كما صنفه في التخلل وضع الفصل لا موجب  
 فان السجدة في كل ما بعد ليلون الخط لان تحصى السجدة من غير ان يكون كذا كراهة  
 وهكذا الحال في الحديث فيجوز الكراهة كما فرغ من قوله بيت فيه المصحف الشريف يعظم العيب  
 ما ذكرنا وظهر انه لا فرق بين اخيه والكاشف عن الخط المقلوب والمضروب كما لا فرق  
 بين كون المحدث بالها او صياها في التجميع في الموضع عنه والخرج رافع الحكم في جميع  
 المقامات وليس بالسرا المحض بالشرع والخط المتصل بالبدن كالمس بالانصاف  
 فانما يميزه بالشرع على ما يراه سابقاً وامام الدرهم المستأجره من بعضه  
 بات فلا ينافي الكراهة بل في يد هاتج ان يمكن على بعد الخط على التمس لافس التمس  
 والاعراب والتشديد في كشفان عن كيفية اللفظ وهي متحدة في حكم اللفظ ثم ان  
 البعض قد لا يفرقها اهورن ومنسوخ التلاوة من كان يسمي في الكتاب فانه اعتبار  
 عن حصول المصاحف عن بعض الايات المعلومة كونه من على ما يراه في محله وتحتوي  
 مصحفاً والكشف عن القرآن الشريف بامر من احدهما قصداً لكتاب فانه معنى العمل  
 الجمل في جميع المقامات والاخر تعينه في نفسه كالسورة التامة بل الآية التامة فيها  
 لا يمكن الايمان على اسم الله تعالى او في التعظيم من المصحف الشريف بل وكما اسم  
 بينها كما ذكره وتقوم فضيلة القرآن الشريف من حيث انه كلام الله تعالى منهم مما احرر  
 كون القرآن هو العقل الاكبر من الوهن يمكن فان القرآن قبل الوجود في الخارج  
 وان كان مؤلفاً معدوم صرف بالضرورة ومن حيث الوجود ليس فعلاً له سبحانه  
 بل فعل الله تعالى وكيف يكون فعل الناس له وهو عرف غير قادر انفس من خلق  
 ما سوى الله تعالى وبه تقدم السموات والارض فكونه اكبر المخلوق انما هو في  
 مرحلة الهداية فانه من النبوة الذي لا يمكن اخفائه ويترتب على كل احد حتى ان يولد  
 خاتم النبيين ومنه وحيته خلقاً له انما يثبت به فهو في مرحلة الهداية والارشاد  
 اكبر واعظم وكيف يمكن ان يتصور ان قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك  
 من ربك وان لم تفعل في اهلك رسالتك والله يعصم عن الناس فضل من قوله

المصحف



في شأنه وكونه قولهم لم يزلنا باعتبار الصنع ونسبته برسولهم ووليهم اليه اعظم  
 بل عليه قم كالتدوير ووجهه ونسبته ببناءهم اليه اظهر من ان يبين فانه من خلقه  
 والحاصل ان جهة الكاشف انما هو باعتبار ما يشهد عنه وليس القرآن المجيد ما  
 يصلح لان يفضل على بناءهم ومن استمر به الحديث كما لمسلموس والمبطون ان  
 كانت له مرة تسع الصلوة اخرها اليها والانتوا لكل صلوة توضيح ذلك  
 ان المعبر في الصلوة انما هو الطهارة المتولدة من الوضوء والفعل والتميم ولا  
 حكم لهذه الافعال في هذه المرحلة بالذات وانما المقصود ما يرتب عليها على  
 ما تبين مما حققناه سابقا ومع المقدور باستمرار الحديث المضاد لها انما قصه  
 لاثرها فلا تقدم لاحد من سقوط التكليف بالشرط بها كما في المعاني  
 وفاقدا لظهور في وجهه والذات الاعتبارية بالشرط كما في الاستقبال وكذا لا يجوز  
 او خصوصيات الاركان واعتبارها بالشرع في هذا الحال بل الشرط بها  
 اسباب يتكشف عن ان الحدث لا يرفع اثر سبب الطهارة ريثما بل ما يرتفع بها  
 لا يجهل الاكتفاء بماد ومنه مع الاختيار كما تبين فانه وان لم يرتفع به الحدث ولا اثر  
 في الطهارة الثالثة التي ليس وجوده كالعلم كل في وضوء الحائض والاضاءة  
 الزمانية التي تبقى اثرها في تمام الدور وان تعقبها الحدث والحاصل ان مقتضى  
 الجمع بين كون هذه الافعال مقدمة لما يرتفع بها شرعا الذي ينقص الحدث  
 ويقر بان زالت الافعال وتحققها في ذلك وبين كون الحدث ناقصا  
 وهذا قاله ساسما وبين اعتبار هذه الافعال مع استمرار الحدث في القول  
 والمعتبر انما هو ما لا يرتفع بالحدث وهذا الطهارة الضعيفة هو التي ترتب على  
 تيمم وضوء الجيرة والنفية والحائض فخرج هذا الحكم الى كنفه والشارع  
 في حال الضرورة لهذا المقدار من الطهارة ومن هذا القبيل عمل المتيمم  
 الذي يجمع بين الصلوتين ولا فرق بين اتمام الحدث الا الصغير الحكم بعد  
 في الشدة فالمرتبة فالبول والغائظ لا فرق بينهما ان لم يكن البول اعظم كما  
 هو الحق فاذا استمر احدهما شتله الحكم الثاني لصاحبه لعدم اخلاصه في  
 الموضوع وانما الاختلاف في المورد كما قد كل منهما واخره فالحدث هو  
 واحد واستمر به جهة واحدة وكل منهما مشترك في الموردين والاختلاف في  
 الحكم مما تقتضيه الوحدات الثمانية فانه من قبل كون الحدث في البول وانها

والنهار وكون الحدث شأنا او شأنا وهكذا الى ما لا يتناهي من الخصوصيات  
 وتظهر من بعض الروايات ان من المبطون انما يتحد حدثه في الصلوة يظهر في  
 وحيد قد عرف ان التفصيل بين المسلم والمبطون وعزمها لا يرجع الى العمل  
 بل انما هو تافه قضيت عند التامل والحكم في المسلم والمبطون والمستحاضة  
 انما هو الاكتفاء بوضوء واحد في الصلوة ولا معنى للصلوة مع القطع والظهور  
 فان حقيقة لا يتحقق وهذا هو الصورة فان للصلوة هيئة شرعية معلومة با  
 ضرورة عند المشقة فاذا امتنع لم يتعلل الحكم بصحة الفعل واجزائه فاذ المفروض  
 عند تحقق الطهارة فلا بد من صرف الروايات عما يتردد لا ثبوتها على وجهها  
 او غير ذلك فان التعبد بالثبوتين مستحيل بل يقول ان التكليف اعظم من  
 الاستدانة بالمشي والتميم والتوضوء فكيف يتبع الصلوة مع جميع هذا التناقض  
 وتبطل بالنكاح والحاصل ان المستفاد من بعض الروايات حواشي التخليق والاشهاد  
 والتوضوء والبناء ولو في من لم يسمع به الحدث ففي جميع فصوله بآية قال قلت  
 لا يجزئ عمة اتي كون في الصلوة فاخذ غزافي بطني او اذني او ضربا فقال اخبرني  
 ثم توضاء وان علي ما من من صلواتك ما لم تشقق بصلوة متعز ان تكلمت ناسيا  
 فلا شيء عليك ومن عجزت من نكاح ناسيا قلت وان قلب وجهه عن القبلة قال نعم  
 وان قلب وجهه عن القبلة وفي خبره سعيد القماني انه سمع رجلا يسأل الله  
 عمن رجل وجد في بطنه عرا او اذني وعصر من البول وهو في الصلوة  
 المكتوبة في الركعة الاولى والثانية او الثالثة او الرابعة فقال نعم اذا اصاب  
 شيئا من ذلك فلا بأس بان يخرج لحاجة تلك فليتوضأ ثم ينصرف الى مكان  
 الذي كان يصلي فيه فيصلي على صلوة من موضع الذي خرج منه لحاجة ما لم ينقض  
 الصلوة بالكلام وقوله وحدها لصريح في انه قضية تقافية وظاهر رواية  
 فضيل بن يعقوب ذلك ومثل هذا الحكم في الصلاة الذي وكيف يتوهم ان الصلوة  
 لا تقبل بالحق والشيء الخروج الى بيت الخلاه وتبطل بالنكاح وكون الفعل  
 اختياريا كما مشرت مع ان الحدث مبطل معه وهو الصورة اعظم ما في  
 المقام والحاصل ان مثل هذا الحكم الذي لا يخفى فاده على ما كيف يوصي  
 العاقل باسناده الى المصنوع عمة فان لم يكن توجهه بوجه من الوجوه فلا بد  
 من الجرم بان من الاخبار الموصولة وقد قالوا ان الناس قد انعموا

الصلوة في



في الكذب عينا فالتقوا الله ولا تعجلوا احدا ما خلا فقل ربنا وسنته خاتمة  
وقد من بعض اعدائهم الكاذب في كتبها بهم مما يوجب الضميمة ولا بد ان يكون  
مما لا يخفى فانه على كل ذي مسكة وظيفة الفقهاء يترسخ الحق من الباطل والظاهر  
مثل وجه الخاطا كما هو وبذلك في اهل بيوتهم ان رد مثل هذه الرواية الخاطئة  
المعروفة اجنها وفيها بل انقص ولا شك ان قبولها ان راء بائنه الدين وهذه  
لا سيما من الملكة فظهرت ما صنعت آية الله قلة وتبعه عزه في الدين والاعراض  
عن الائمة المصنوعة في عمه وهذا من مقربات بعض الاخبار بين بالنسبة الى ورثه  
لانها واعين علماء الائمة وخلفاء الائمة اعلم ان الله نعم من مثل هذه  
المقالة القبيحة فانه استخفاف من نصب الله نعمه على المسلمين وهذا هو الذي  
قال عنه فيه انه استخفاف بالانصاف فانه على الشريك بالله نعم بل اودع على  
حلا لشرك بالله نعم فكيف يرميه بالاستبداد بالراي في الدين الذي من طريقتا  
الخالفين كما صنع صاحب الفوائد المدنية على الله عنه ولشرك بدوكتها  
آية الله في النهاية قال دعه المبطلون والمسلمون كما صاحب السلس في قوله  
الطهارة عند كل صلاة وان لم يمكن من التحفظ وقد اهل الصلوة اجزاء وركعة  
انه اذا تجدد حدث في الصلوة يتوضأ ويقرأ والوجه الاستئناف مع عدم التمكن  
من التحفظ والاستمرار معه ولا فرق بين الخاطئ والرجح في ذلك والمتمحاض  
كما صاحب السلس انتهى وفي المختار المصنوع اذ الغرض الحديث وهو في الصلوة قال  
بعض علماء الشافعية ويبنى على ما مضى من صلوة لما رواه ابن بابويه في الصحيح  
عن محمد بن مسلم عن ابي ابراهيم قال صاحب الجن الغالب يتوضأ ويبنى على  
صلوته وعن الفضل بن يسار قال قلت للباقر ع اكون في الصلوة فاحد عن ركعة  
يطهر او ادنى او ضربا فقال نعم انما هو يتوضأ وان على ما مضى من صلوة  
ما لم ينقض الصلوة بالكلام متوقفا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك وهو متروك  
من تكلم في الصلوة ناسيا قلت ان قلبه وجهه عن التعليل يعني لعل قال ان قلبه  
وجهه عن التعليل والوجه عندى انما عذره ان كان دائما لم ينقطع فانه يبنى على  
صلوته من عزاء يجدد وضوءه كصاحب السلس وان كان لم يمكن من التحفظ  
نفسه عقدا زمان الصلوة فانه يطهر ويتألف الصلوة ويدل على التفصيل  
ان الحديث المتكسر لو نقص الطهارة لا يبطل الصلوة لان شرط صحة الصلوة وركعة

استمررا لطهارة وامام مع التمكن من التحفظ فانه يجب عليه الاستئناف لانه يتكسر  
من فعل الصلوة فكل بطهارة فوجب عليها التمكن منه مما كلفه الله تعالى وقوله  
بقوله ان الحديث المتكسر لو نقص في الواجب ان ارادة الشارع الوضوء  
ممن استمره الحديث فكيف كشفنا قطعا عن تأثره في الطهارة في الحديث المتكسر  
المتكسر يخرج عن كونه حدثا ولا يمكن بقوله وامام مع التمكن من فعله فالتكسر  
انما يتكسر منه مع الازلة لا يحصل في هذا المعنى مع عدم كون هذا الوضوء  
للحدث من الواضحات ولهذا يجب التحديد بعد زوال العذر وفي الحديث  
ما في المتن من رواية الصدوق وهو من قبيل الكتابي وفي الحديث بعد ما احتضن  
الطهارة والصلوة مع امكان التحفظ بمقدار زمانها والا فلا يبنى بطهارة  
كالسلس بحيث بان الحديث لو نقص الطهارة لا يبطل الصلوة لا شفا شرط  
الصحة عن استمرار الصلوة وهو مصادرة وتبنيهم بالسلس بنفوا اثبتوه  
وجوب اعادة الصلوة للمتكسر الا ان يرتكب في السلس فالادب في العمل بحسب  
وفتوى جماعة ائمتنا وهو من غير الجملات فان كون الصلوة مشروطة باستمرار  
الطهارة مما ثبت بالادلة القطعية ولم يتأمل فيها احد وكون الوضوء مطلقا  
باعتبار اثره لنفسه يعلم بانها ضمنت بالحدث المعلوم انفسه بالادلة القطعية  
الاستدلال ان الوضوء لا ينقص الطهارة راسا واللام وجهه للامر بجمع  
الحدث فليس تجدد الحدث في أثناء الصلوة اعظم من وجود حال الوضوء  
فهذا الحكم مبني على ان مرتبة من الطهارة باقية وان تجدد الحدث والمرتبة  
الكاملة متعذرة بالوضوء فله وجه لقطع الصلوة الذي هو محذور اخر حيث  
التجاء الى القطع اعادة فان حيازا لقطع لا يرفع اعتبار الاتصال والحاصل  
ان الانصراف والاستعانة بما يقع هيئة الصلوة وبما هو حقيقة وهي صورة  
لا يتجمع مع ما هو معتبر فيها من الوحدة فالركعات اذا انفصلت استقال  
جعلها صلوة واحدة وهذا هو الذي اشار اليه في المختلف من البرهان في توضيح  
يكون ان يتوهم انه مصادرة وفي التذكرة لو تلبس المبطلون وصاحب السلس  
او الرجوع بالصلوة ثم جاء الحدث فان كان مشغرا فالوجه عندى الاستئناف  
طهارة صريحة كما استحضرت وان كان يمكنه التحفظ استأنف الطهارة والصلوة في







على الاكتفاء بوضوء واحد لصورتين في المسحوس نص وما في المسحاض ظاهر  
في عدم الاكتفاء فلعلم في صورة عدم الجمع فان كل صلاة تتوقف على وضوء واحدة  
الايمان بالجمع موجب للاكتفاء يمكن ان يكون الحكم على وجه الاستحباب فلو ثبت  
ان المستحاضة بالنسبة الى المسحوس كما المبطلون بالنسبة اليه حكم في المستحاضة  
بالاكتفاء في صورة الجمع ولكن احتمال اختلاف الاستحاضة والاحداث الثلاثة  
فلا دليل على الاكتفاء فيها فلا حاجة الى دلالة الوتر على وجوب وضوء كل  
صلاة وبكى الاصل فان الحدث لا يرتفع بهذا الوضوء وانما ثبت الاكتفاء بالنسبة الى  
صلاة واحدة وهذا هو الاصل والعدة في هذا الباب والافار ودية واردة  
فيها ليست ناظرة الى صورة الجمع فلا تعرض فيها للحكم وكون كل صلاة مقتضية لوضوء  
المستحاضة منها لا ينافي السقوط في صورة الجمع ببيان ذلك انما يستمر الحدث  
لا سبيل الى رفعه وكفى اشعار فيه بالتحقق على ما عرفت والوضوء الواحد  
انما كان كافيا لغيره من عدة من حيث حصول الغرض منه وهو رفع الحدث  
وتحصيل الطهارة الاختيارية وهذا الوضوء لم يخصص للحدث صغيرا ولا كبيرا  
وكما اراد الحدث ان زاد ضعفا كما هو قضية المضادة وحيث ان المصلحة  
لا تسقط بالمصور فيحصل اتصال الوضوء بالصلاة مع الاسكان والفصل  
بصلاة اخرى بحسب الاصل من جازئ وهكذا الحال في كل صلاة فوجوب  
الوضوء متصلا بالصلاة ثابت اقتضاء لكل صلاة من استمرار الحدث من  
غير فرق بين المسحوس والمبطلون وبين المستحاضة وجميع هذا الحكم والادعاء  
الوضوء لا يرفع الحدث وهكذا الحكم الاقتصار لا ينافي ثبوت العفو والفصل  
بغيرية مع اقامتها فان حكم ثانوي ثبت على سبيل العفو والاكتفاء وان شئت  
قلت هذا تخصيص للعام فلو دل دليل على جواز الجمع بين الغرضين وجوب  
واحد لم يرض ما دل على وجوب الوضوء لكل وضوء فان كل من الدليلين  
ناظر الى غيرها ينظر اليه الدليل الاخر فلفظ النظر الجليل القول بجواز الجمع  
في المستحاضة انما هي ان الاستحاضة انما هي حدث صغيرا كانت  
قليلة وقد دل الدليل على هذا الحكم في المسحوس المسامحة في ذلك الزمان  
به في المبطلون وانما لا نلتزم من جهة الاختلاف المحتمل بل المستظهر من اعتبار  
العفو في عمومها بالاستحاضة مع الاتفاق في الحقيقة فاحتمال الشدة في

في القليلة كما تم بالنسبة الى الشدة وبالجملة قالوا انما ثبت ناظرة الى صورة  
الجمع فلا تدل على عدم جوازها وقد يؤول الى الاستمرار يخرج الحدث عن كونه حدثا  
ومقتضاه ارتقاء الحدث بالوضوء المجامع لاستقراره وهو بهيئته  
لمعرفة من ان يكون في كونه حدثا احدا لاخرين احدهما الخرج عن المخرج في  
الطبيعي والآخر كون المخرج طبيعيا والآخر قطعا وانما من التحفظ كسائر الظواهر  
فثبت الاجابة ليس بما يجب اختلاف الحقيقة ومنها المعلوم ان الحكم انما  
اطلق للعدول وليس لان عدم صلاح استمرار الحدث لحدوثه عنوان اخر  
فان الاستمرار ليس الا تكرار الوقوع لعدم القدرة على التحفظ في الموضع  
بالاستعداد الى سماعه مسئلة عن رجل اخذ قطعا من فحم احاد م او حذر  
قال فيصنع حنيطا وتوضوا ويلبث قائما كذلك الى ان يلبث فلا يبعد  
الا من الحدث الذي توضا منه وهو يوجب انما كان بلا وضوء  
منه ولكن المراد ان العفو ثبت من جهة التجانس عن السلا في كل القطع  
عن السراية بوضع الحنيطه ولكن ما كان على مطلق الطبيعة يجب عليه النظر  
منه ويجب هذه الوضوء وتحققه وبيان العفو عن تجديد الوضوء من  
العفو عن التجانس وهذا يدل على ما في المبطلين كما لا يخفى ولكن لا يكاد يثبت  
مقتضاه احد على اطلاقه بل ينافي ما عن حريز فان وجوب الجمع بمجرده  
اعتبار الوضوء الى هذا المقدار من الفصل لا ينافي هذا الاطلاق الا ان  
على الاستحباب ولا اطلاق ان روايته سماعه بتبلغ هذا المبلغ وحيث قلنا  
بالاكتفاء بوضوء واحد في صورة الجمع فهل يجوز الفصل بجميع الوضوء  
من التواحق التعقيب غيرها ام لا وان اوجب تاجرا لثانية الى اخرى  
الفصل او الاجزاء او لا يجوز الفصل باقاة فامرنا في رواية الاجزاء  
التي من الاذان بل الاقتصار على الاقاة ولو جاز غيرها لم يكن وجوب ذلك  
قتصار عليها والتحقيق خلاف ذلك فان الجمع مستقط لا اذان فانه انما  
شرع للاقتضاء بالصلاة واقامته الاستحاضة فيها وعدم التزويق فلا وجه  
للاذان وان كان وربما هذا هو السر في السقوط في المواضع المعلومه فانه  
مشد الى الجمع المتقابل للترقي والحاصل ان التعريف كان راجعا في زمانه  
فثبت ان السراية المستدوب ستر لم ذلك باعتبار انفسا القروية

الا



فصله كل فريضه عن اقل فريضه صاحبها فليجاء كان صم مواظبا على  
بي الصلوات حتى ان هذا من المشعار الضرورية ليعتقده وحديثه تغل منته  
الجمع في الاذان الثاني والمستغفر من احبار اهل العصمة استجاب  
المباشرة ودخول وقت الاذنية بدخول وقت الاولى وان المانع عن الجمع  
بالثانية انما هو الترتيب واستغفار من مجموع الاحبار ان ما كان من الشفاء  
من قبل صلوة الجمعة يختص به زمان الحضور وليس من آثار سلطان النبي  
صم وخلفائه صم وبالحكمة فالأقصر على الاقامة انما هو بالنسبة الى  
الاذان يعني ان المصلي من هذه الفعلي لا ياتي الا بالاقامة فانه يفتي  
الجمع لان الفصل بغير الفريضه مما يتعلق بها غير جائز فالرواية كانت  
عنه فيها ما يثبتها ومقتضى الاصل عدم الجواز الا ان جواز الاقامة يكشف  
عن عدم التصيق فلا يبعد جواز جميع ما يتعلق بالصلوات واما الرواية  
فلا يجوز لها مطلقا لبقاء الحديث حقيقته ولا اضطرابها فلا وجه  
للحكم بالصحة وعلى هذا التقدم الاحتمال ومنها ما اجتزأ في الفريضه فلا يجوز  
الفصل بها بين الفريضتين فان النوافل وظائف مكة وقاف كانت انظر غاية  
الامر مشا ركنها لافي الوقت فتقدم بعض الروايات على بعض المرافض  
انما هو من جهة التحفظ على وقت فضيلتها على ما يثبت في كتاب  
الصلوة والظاهر ان الفصل بالقرينة يختص بالجواز لا المقدار من  
الزمان وان اشغل غيرها او لم يشغل اصله فان المقدار المعلوم وعلى  
القول بجواز الفصل بجميع ما يتعلق بالفريضه متعاهلها فلهل يجب التحفظ  
على عدم الفصل بطريق بحيث لا يتحقق عنوان تاجر المتقدم عن اقل  
وقته وتقدم المؤخر له وقت الفضيله ام لا ظاهر الرواية ذلك وظاهر  
بما مر ان المتوخى لو استمررت التوكل الحديث لا يجب عليه التقدم  
لما يتلى به فان وقع الوضوء بعد الحدث انما يعتبر حيث يتلى واما في  
المقام فالمقصود من الوضوء ليس الا اثره ضعيفا لا ينافي في الحدث ولا  
يخلط بالحال باخلطه في السبق والحق فكما لا يضره هذا الحدث حيث  
يقارنه او يقع بعده فان المرفوض يستمر ان اذ وقع بعد هذه الحالة الى الج  
سلك فكذا اذا وقع قبل الاذنية ولم يعتبر جميع الاحوال عدم الفصل

الفصل الطويل مع قطع النظر عن رفاة سماعه والحاصل انه لا بد من استمرار الحدث  
من وضوءه ولو وقع قبل هذه الحالة او بعدها فان الامر بالوضوء لا يدل على  
الحدث لا بد له من وضوءه وان استمر الحدث واما وجوبه على المتوضي فلا يدل  
لا معين له بعد ما عرفت انه امر وضعي مرجعه الى اعتبار الطهارة في الصلوة مع  
امكان حصولها في الجملة مع استمرار ما يضافها وهو الحدث فان المفروض  
من انه يتوقف على ان لا يعمد الى اذنية لا يجب الوضوء للصلوة بالنسبة الى المظهر  
ولا يعمل مثل هذا التعبد حيث ان مرجعه الى ان الحدث المتعارف هو واجب الطهارة  
فان المفروض عدم الاختلاف الا في هذه الهيئة وظاهر ما حققنا ان ما ثبت في الشرع  
انما هو اعداء من دام به الحدث واما عدم تأثيره فلا يقول انه امر غير معقول  
فان استمرار الخروج ان لم يؤكد السبب لا يصلح لاسقاطه من التاثير فانه زيادة  
في الوجود والا لرتب عدم المعلول على وجود العلم واجمع النقيض في قوله  
فانما ذلك بذكره ابتداء به انهم دلالة على انه اعداء صرف فانه عبارة اخرى عما  
في رواية اخرى من ان ما عطف الله عليه فهو اذ لم يعدر فانه على ما في بعض  
الروايات باب يفتح به الباب والمفعول انما كان من امر الله تعالى يكون عمله  
اولى فان الله تعالى على امره والعبد مبرر عنه فسقوط التطهير عن الحدث في  
الخروج وفي غيره مع التحفظ حيث اتفق المتقدم وعدم وجوب الاذان المبرر  
من مرة في اليوم كما في بعض الروايات وعن الحديث ما دام العذر الا انها  
كان على المعتاد انما هو يكون عذرا والاعذار انما هو تصرف في مرحلة الشك  
التكاليف مع التباين الحكم على ما كان عليه واللام يكن اعداء هذا خضع  
وحيث انها شرط في الصلوة فلا بد من احرازها ولو بالاصل بان يعاد  
كالوضوء ولا يعمل بالمنازع او يعلم بالسبب ولا يعلم بالميزان فان المعلوم  
عند اهل الصناعة وحذاق الفن ان الاصل عدم المانع والرفع والافعال  
والرفع والميزان الى الاصل علمها وتختلف عنوان باختلاف خصوصيات  
الموارد على هذه المسائل مع وحدة الحقيقة والذات وبعبارة اخرى  
حيث علم بتحقيق المقتضى في فلا يبعد باحتمال ما يحول بينه وبين مقتضى اذا  
كان حكما صرفا لا ما كان مفعولا واثرا خارجا واما ما اصله فان الاصل  
دافع لاثباته والاثبات من شأن الدليل وهذا الاقتضاء اما في الاسباب



بالنسبة الى المسبب الاعتبارية كالوضوء بالنسبة الى الطهارة التي هي اعتبارية  
وحكم تعبدى صرف واما في كل من الوجود والعدم بالنسبة الى تقيضها  
علمنا بالوضوء وشككنا في اقراره حال تحققه في الخارج بالحدث فالاصل عنه  
فالاثر وان كان مشكوكا في حدوثه الا انه ثبت برفع المانع بالاصل عن  
سببه الذي هو الوضوء بالاصل كالحكم بترتب علقته الزوجية على قصد المكاح  
تحتل كون الزوجية رضية او صليبة للادب فان الدت وان كان مشكوك  
الحصول والاصل عدمه الا ان اصل عدم المانع للسبب جارية في ترتيب  
عليه مقتضاه ولا يبقى مجال لاصالة عدمه وان كان مشكوك الحدوث  
فان العلم بوجود المقضي يتكون اثبات مقتضاه الا ان يكون اثرا خارجيا كما  
ذهاق الزوج الثابت باستصحابها بالهوية فمن قد يصفين لاثبات القول  
حيث علمنا بوجود شيء او عدمه في الخارج فلا يعقد باحتمال تقيضه الذي هو  
رافعه فان هذا المقدار من الوضع يكفي في جريان هذا الاصل فالعدم وان لم يكن  
شيئا يرتفع بالوجود حقيقة الا ان هذا الاصل يجري فيما عدا الوضع بملكه  
على ما حققناه في رسالتنا المعلقة في الاستصحاب بالامر عليه والخاص  
ان الشرط امر وجودي يؤثر في الشيء بانصا الى السببية والمانع امر وجودي  
يحول بين السبب والمسبب فالمشكك فالاصل فلا اصل في كل منهما لعدم  
ان الممكن لو خلى وطبع فهو معدوم فالحكم بوجود كل من الشرط والمانع يتوقف  
على احدا من احدهما العلم بسببه مع الشك في الواقع والثاني في العلم بحقيقة  
مع الشك في تقيضه مع الشك لا يحكم بالطهارة الا اذا علم بالوضوء مع الشك  
في الحدث او العلم بالطهارة في زمان مع الشك في زمانها لعدم تحقق  
والاعتبار العلم بالحدث قد استمر في هذه الاخرى حتى يتم زعموا ان  
الاستصحاب بلا معنى له الا اذا حصل بالحالة السابقة الا اننا حققنا في الوسيلة  
انه عبارة عن التعبد على الاقتضاه وعدم الاعتناء باحتمال الزمان وان  
اصل عقلا في بلزوري جيب عليه طابع ككثير الحشار وكيف كان يقع  
العلم بتحقيق احد الامرين والشك في تقيضه فلا اشكال واتمام العلم بهما  
والشك في السابق او السابق فالتحقق الاخذ بما علم تاريخه واستصحابه  
ومع الجهل فالواجب الاخذ بنظر الحالة السابقة على الحالتين ان علم بها

نها والافالمرجع اصل سابق على هذا الاصل هذا هو الحق في الشك في  
لتقدم والتاخر على وجه كلي في خصوص المقام لا بد ان العلم اثبات ان  
الطهارة المسببة عن الوضوء وقسمه امر وجودي اعتبرت شرطا في  
صحة الصلوة زاد على كون الحدث وجوديا مانعا عنها بل وتضمن هذا  
الفن انما هو اثبات لصغرى واما الاصل فلا يتوقف الا بالافراد بالحدث  
في الاصول وقد حققناه بالامر بزيادة فنقول ان يكون وجوده بالعرف  
عن التعبير عن الاحداث بالتوافق والحكم بالتقاضي الوضوء بهما فانه  
شايخ في الاخبار ومن المعلوم ان النقص ضد الابرار ولو لم يكن للوضوء  
اثر وجودي لم يتبين الحكم عليه بالبقاء فضلا عن ان يتصف بالان لا يوضح  
والثاني ان الوضوء من حيث انه فعل وحركة امر غير قابل الذات لا يفعل  
اجتماع اجزائه في الوجود فكيف سبق المجموع في زمانين ومن حيث انه  
في المحل وهو السائل اليه لا يرتب عليه حكم بغير مداره ولا يتصف بالابرار  
او النقص باعتبارها وكذا من حيث انه منزل للمقدارة المعبر عنها بالحدث  
العدم لا يتصف بالابرار والنقص قائما بخوان من الوجود خصوصاً الثاني  
ولهذا ليس يتجسد ما يظهر بالفعل نقصا للفعل فليس هذا التصريح بالاعتبار  
ان للوضوء اثر وجودي لا يترفع من مجموع العنيتين المستثنيتين بقيوان  
بالفعل كالعلاقة الحاصلة من العقود كالبيعة والذمة والامان والبيع  
واخوته فان العلاقة هي التي يعبر عنها بالعقد باعتبار وصل الجبل الجبل  
لعقدة قال الله تعالى الذي بيده عقدة النكاح وهذا الاعتبار يتصف  
بالحل والفسخ والاجاب وينقسم الى لازم وجائز لاختلاف حال العقد  
بالصالح للحل والعدم وهذا المعنى هو المعنى يتعلق حق الحيارية فيها  
كانت العقدة مقتضية لعدم الاختلاف مع امكان وجود المزل كالمهور  
لحال في البيع ولهذا لا يعقل في العقود الادينية والامانية غير كالمصلحة  
علوما حقيقة في سمجة وبالحل انما تختلف هذه الحالات باختلاف  
حال هذا الموضوع ولو لم يكن هناك الا الصيغة الزائلة قطعاً لم  
يكن للمفسر موضوع ولا للزائلة والافعال مع ان الكلام لا يعقل  
انصاف لهذه الاوصاف التي هما من خواص المعاني وهذا الامر وجودي



باعتباره هو الذي باعتباره شرع التحديد فان الازالة بعد الزوال لمالك  
التحديد انما يتصور في الموجد بل التعيين بالنور الذي هو الظاهر لا  
شيئا في كونه وجوديا ايضا كما سبق من هذا المعنى فالطهارة بها وحال  
يعبر عنها بالزاهية وتكون نوراً على نور اظهر في ان وجوده لا تضاع كونه  
به من هذا القبيل وتشرع العمل بغير الحدث للجمعة والقدر والرياء وغير  
انهم بهذا الاعتبار وهذا بعض ما يدل على ان لهذه الاسباب اثر في  
انها واما اعتبارها في صحة الصلوة فيظهر من الاخبار الدالة على ان  
ففي العمل جاء نفي من اليهود الى رسول الله ثم فسروه عن مسائل  
احزابا فاحتمل ان لا يحد ثوبا هذا الجوارح الاربعة وهي نظف المواضع  
في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم سوس الشيطان الى آدم ثم دو نامن  
الشجرة ونظر اليها فذهب ماء وجهه ثم قال وسقي بها وهي اول قدم  
مشيت الى الخطيئة ثم تنادى بعبدها واكل فطما رطحا للكل  
عن جسده فوضع آدم يده على راسه وكفى فلما تاب عن الله عليه  
وعلى ذرئته يظهر هذه الجوارح الاربعة فامر الله نعل الوجه لما نظر  
الى الشجرة وامره بنعل الميدي الى المرقف ولما تناول بها وامره بمسح الواس  
لما وضع يده على راسه وامره بمسح القدمين لما بها الى الخطيئة ووجه  
في الفقيه كله وفي المحاسن واد قال ثم سار على امتي المفضضة لنقل في  
الحرام والاستباق لم يحرم عليه ذلة الحرم عليه را حقه ~~في~~ في النار  
ونتها قال لا يحد ثوبا جزاء ما عليها فقا النبي صلى الله عليه وسلم انما  
فاذا تمضمض بوزائه نعل قلبه ولسانه بالحق واد استنشأ من الله تعالى عن  
ورائه را حقه الحية واد اعلى وجهه بيقين للوجه يوم ينقش بغيره  
وتسود فوجهه واد غسل ساعديه حرم الله عليه اغلال النار واد امس راسه  
مسح الله تم حنه سائلة واد امس قد صيد اجازة على الصراط يوم تزلزل الاقدار  
وقد نظاوت الاحبار الدالة على هذا المعنى ويظهر منها ان تطهير المقصود هو  
الوضوء للصلوة انما هو ما يحدث النظارة والبهاء فان صادف دنبا اذهب  
والا فقد احدث نظارة تبقى حال الصلوة فعن ابي عبد الله ع اذا رسول الله  
قال لما اسرى الى السماء اوحي اليه نعم الى يا يحيى ثم اذن من صا د فاعسل

مساجدك وطهرها وصل لربك فدا رسول الله من صا د وهو ماء يسيل  
من مساق العرش لا يمن فتلقي رسول الله صلى الله عليه وسلم الماء بيد النبي في اجل ذلك  
صار الوضوء باليمين ثم اوحى الله تعالى ان اعسل وجهك فانك تطهر العظم  
ثم اعسل ذراعيك اليمنى واليسرى فانك تلقي بيدك كلالا ثم امسح راسك بل  
صا بقی فی یدک من الماء ورجلیک الی کعبیک فالی بارک علیک واد  
طنت موطئا ليطا عرت فبهذه التطهير الذي امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن  
ولا لازالة الذنوب بل انما كالاحداث النور المعبر عنها في المقام بالظهور  
والحاصل ان تطهير الذنوب اقصى عليه في هذه الاخبار وتشرع الوضوء  
لا ربط له بالحدث ومن المعلوم ان تشرع للصلوة اما لرفع الحدث  
واما لاحداث النظارة لا لجرد ازالة الذنوب فلا بد ان يرجع ازالة الذنوب  
الى احدها وازالة الحدث ليس من ازالة الذنوب في شيء ولكن احداث  
النور يذهب الذنوب اذا صادفها لما بينهما من التماثل فان الذنوب هي  
الظلمة ولا منافاة بين كون المقصود التطهير من الذنوب الموجود في  
في المسقى وبين ان تكون المقصود احداث النظارة المضادة للظلمة  
من الذنوب وتكون ذنوب آدم على الوضوء او لادله ولذا الوضوء من صا د  
لا يمت الا من هذه الجسمة وفي بعض الروايات انه ان قال في اول وضوءه  
بسم الله الرحمن الرحيم طهرت اعضائي كلها من الذنوب فالطهارة  
الحاصلة من التسمية ليست عن الحدث وعن الذنوب من حيث هو بل من  
مقدرة المصلاة باعثة لتشرع الوضوء والحاصل ان المقصود من الوضوء  
معنى ينطبق على التطهير من الذنوب لانه هو المقصود والا كان غيره من  
العبادات او الى ذلك بل التوبة هي المذمومة لها مع انها ليست شرطا  
بل للصلوة هي الطهارة بهذا المعنى كما يظهر من حكمة تشرعها في الاوقات  
الخاصة فعن ابي عبد الله ع عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كان على باب دار احدكم نمرود اغتسل في كل يوم منه خمس مرات كان  
يبقى في جسده شيء من الدون قلت لا قال فان مثل الصلوة كمثل البصر  
الحار يكلها حتى صلوة كلفت ما ينهها من الذنوب وعن ابي عبد الله  
ع قال لما اسقط آدم ع من الجنة ظهرت به شامة سوداء من فم الزمير



فقال عز وجل وكنا نرى على ما ظهر من آثاره جبريل ع فقال ما يتكلم يا آدم ثم قال  
من هذا الشاهد التي ظهرت في قوله يا آدم ثم فصل فهذا وقت الصلوة الأولى  
فقام وصلى فأنحطت السابعة إلى عنقه فجاء في الصلوة الثانية فقال يا آدم  
ثم وصل فهذا وقت الصلوة الثانية فقام وصلى فأنحطت السابعة إلى رقبته فجاء  
في الصلوة الثالثة فقال يا آدم ثم وصل فهذا وقت الصلوة الثالثة فقام  
وصلى فأنحطت السابعة إلى كعبته فجاء في الصلوة الرابعة فقال يا آدم ثم وصل  
فهذا وقت الصلوة الرابعة فقام وصلى فأنحطت السابعة إلى قدميه فجاء  
في الصلوة الخامسة فقال يا آدم ثم وصل فهذا وقت الصلوة الخامسة فخرج  
فحمد الله وأثنى عليه فقال جبريل يا آدم ع مثله ذلك في هذه الصلوة كذلك  
في هذه السابعة من صلى من ذلك في كل يوم وليلة خمس صلوات خرج  
من ذبوه كما خرجت من هذه السابعة والحاصل أن الصلوة هي الطهارة  
بهذا المعنى والوضوء الذي جعلت مقدمة للتطهر طهارة بمعنى آخر وهو  
لذي ظهر من الأخبار من أنه أمر يحدث في الشخص يناسب قيامه بين يدي  
الله تعالى والاقبال إليه والاستبسال في الخضوع له وليس إلا ما يعرفه بالو  
ضوء بها ونزاهته وعن أمير المؤمنين ع في عهده إلى محمد بن أبي بكر  
أن الوضوء نصف الإيمان ومن المعلوم أن زوال الحدث ليس بجزء الإيمان  
ومن نفس الإمام ع مع فتح الصلوة الوضوء وتحريمها التبرك وتكليفها  
التسليم ولا يقبل الله صلوة بغير طهور ولا صدقة عن غلول وإن أعظم  
ظهور الصلوة الذي لا يقبل الصلوة إلا به ولا شئ من الطاعات مع  
فقدته هو إلا محرمه لأنه سيد المرسلين وموالاته على قيامه سيد الوصيين  
ومولاته أوليائهم ومعداتهم أعدائهم وهو حدث طاهر لا يقبل على  
شواهد ما ذكرت فكونها مفتاحاً خاطئاً ههنا آخره فان التبرك  
افتتاح وكونها مفتاحاً باعتبار أنه شروع في الصلوة باعتبار الانقضاء  
مما هو المحبوب عند القيام بين يديه وكونه ثلث الصلوة كما في بعض  
الروايات إنما هو بهذا الاعتبار والآخر والمانع ليس من العمل فسمى  
وجعله من قبيل الإيمان من أقوى الشواهد فأنكون الإيمان طهارة

عن أبي بكر  
بن محمد

طهارة ليس باعتبار إزالة شئ بل باعتبار كتميل نهج وجمال ونزاهة ونور كما  
لا يخفى والحاصل أن التسمية الأصلية توجب القطع بأن الأصل والعبادة في الصلاة  
إنما هو كتميل حال وجوده تيقظ عليها مع الصلوة وإنما اشترى إلى بعض  
من بعض ما يستند منه هذا المعنى والحكم بموجب كفايا مؤثراً لا استدلالاً  
على ذلك فثبت قد تحقق أنها شرط فلا مجال للتأمل في الحكم وإنما العجوبة في  
عن هذا المقام بمرحل لأن غاية ما تدل عليه توقف الصلوة عليها وهو أن  
من كونها شرطاً ففعله متى إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة  
ولا صلوة إلا بطهور وعزها لا دلالة لها إلا على أن الطهارة لا بد  
منها في الصلوة واحتمال كونها من جهة عدم خلوص الشخص من الحدث  
الواجب الزايلة بكون عدم دلالتها على الشرطية وإنما الآية الترتيبية قد دللت  
حكم وضعي وهو توقف الصلوة على ما ترتب على الوضوء وضعا من غير تعرض  
لهذه الجهة وحديث ثبت كونها وجوداً باعتبار أن صفة المصلحة فله مناص  
عن العلم بها أو بما ميزلت فمن علم بكل من الحدث والطهارة لا يعلم إلا بغيرها  
فإن علم تاريخ أحدهما استوجب أن ذلك الزمان المعين لا يجوز فيه أصل  
عدم تمامه بوقوعه فيه بخلاف الأصل بالنسبة إلى الآخر كما ينفذ ذلك الآخر  
ذلك الزمان كذلك ينفذ غيره من الأزمنة والعلم بوقوع الحادث لا شياً  
نفيه من كل جزء من أجزاء الزمان بالحضور ولهذا ينبغي كل من التقدير  
والاستحسان والتعارف بالأصل فإن هذا الجهل بالمعلوم لا أثر له فالجهل بالجهل  
فمن علم بأنه يتوضأ أو لا الزمان علم بوقوع حدث منه ولا يعلم أنه كان مقدماً  
عليه مرتفعاً أو مقارناً معه مانعاً من تأثيره أو مؤخر عنه بهلاكه أو رافعاً له  
فالمعلوم له الجلالة أنه وقع منه ما لا يعلم بتأثيره ولا أثره العلم والأصل عدمه  
وقوع الحدث في أول الزمان وفي العبد ولا يعارض بأن الأصل عدمه فدل  
على الوضوء وعدم وقوعه فيما قبل الزمان فالمراد من العلم بغيره أن  
تأثير الخاصة المترتبة على وقوع الحادث في كل زمان محصور بوقت منتهى بالصل  
كما أن أثره من التذلل والتأخر والتعاقب يرتفع بالأصل فإن مثل هذا العلم  
الاجمالي من قبيل العلم الجمالي بأحد النقصين فأن مرجع العلم بأن الحدث أصلاً  
صادقاً أو عاصداً في أول الحادث أمراً وما أخر ومن المعلوم أن العلم بجماله



بان الوضوء مستفيض وعز شفق حاصل لكل شال ومع ذلك فهو شك جاهل  
 والشرقة ان القدر المشترك المعلوم لا اثر له في خصوصيات جهوه راسا فالحكم  
 في الوضوء الطهارة وهذا محله في ما يعلم بكل منهما من غير ان يعلم بتاريخ الحدث  
 فانها في مرتبة واحدة من الاكشاف ولا اثر لسلب الخصوصيات لعدم بقاء  
 منها في زمان خاص كى يختص بالآخر لسببه و هذا الحكم في المتواليين الذين  
 علم بموتها او باسلاف احداهما مع العلم بموت الآخر فيما علم تاريخ عقده  
 من الوضوء او الوكيلين او غيره ذلك مما لا يتناهى عن الفروع اما اذا جهل  
 التاريخ فان علم بالحالة السابقة على الحادثين كما اذا علم بوقوع حدث فلو  
 بعد الزوال و يعلم بان قبل الزوال متطهر فاما يعلم بالاثبات بان يكون عالما  
 بان صار متطهرا او محدثا بعد الزوال ولا يعلم بالقديم والتاخر ولا شك  
 في استفاض الطهارة السابقة بالحدث كما انه لا شك في ارتفاع الحدث  
 بالوضوء ومع ذلك يحتمل وضوء اخر بعد هذا الحدث في تعطل وضوءه  
 المحالة السابقة وبذلك الضد بالمثل ولا يعلم بتبدل اخر فالحال اذا  
 سابقة على الحادثين وليست خصصها العلم بمحدوثها بعد زوالها  
 مع الشك في المزل واما ان لا يعلم بالاثبات اما يعلم بالسبب وهو قد  
 شئ من الطهارة والوضوء وان لم يثبت بان يقع عقيب مثله فان الوضوء  
 بعد الوضوء كالحديث بعد الحدث لا يترار انما هو ما يشاهد في العلم  
 برزوال الحالة السابقة فان الوضوء وان وقع عقيب للطهارة فهو حديث  
 لان الحدث اثر فيها معا وان وقع الحدث قبل الوضوء فهو وان كان متطهرا  
 وارتفع الا انه علم بتبدل الطهارة بالحدث ولا يعلم بارتفاع الحدث  
 بطهارة اخرى فينتهي عند المحالة السابقة على الحادثين واما اذا  
 لم يعلم الا بوقوع الامر من قبل متطهره لا حدث فان كلاهما وجود  
 والاصل عدمه والاعلم انما لا يفرق كل منهما مع الجهل بالسابق لا اثر له  
 فان الشك في الوضوء ليس من جهة الشك في الحدث بل انما هو من جهة عدم  
 المعرفة باللاحق من الحادثين والعلم بالحدث لا يرفع هذا الشك  
 ولا اصل يعرفه باللاحق من السابق فلا مزل للشك فظهر سريما الشك  
 ان من علم بالطهارة والحدث ولم يعلم السابق منهما يظهر انه ليس على

اطلاع وقد خفي ما حققنا على كثير فاكثر من المناقشات التي تدفع بالتأمل  
 فيها اثرنا اليه والوقت اشرف من ان يضيع في التعرض لها وحديثنا في شئ  
 مما يعتبره الوضوء او غيره من الطهارات جزء كان او شرطاً قبل الوضوء من  
 مجموع العمل اعاد لوجوه تحصيل العلم بالشرط المتوقف عليه واما بعد  
 فانه يعتبر بهذا الشك لا محالة على عدم الاعتداد بالشك بعد  
 الفراغ وفي المقام اجابنا فصلنا القول عنه في رسالتنا في الاستصحاب  
 ونشر بها اجمالا منه انه لا يعتبر هذا الاصل الا الفراغ والمضي اذا علم  
 شروجه فيه والمراد بالفراغ الانصراف من العمل بعد ان كان تمامه وشروجه  
 لا الاثبات والالام يكن للشك معنى مع ان الفراغ حالة نفسانية مقابلية  
 للاعتقاد هذا اذا كان المقصود الحكم بتحقيق العمل نفسه مثل ان يكون  
 الحكم بكونه ان الشخص متطهرا مقم واما ان كان المقصود الحكم بتحقيقه  
 بالنسبة الى خاص فالسائط انما هو الدخول في الغير في شك في اثباته وهو  
 في الطهارة فخر والدخول في العمل المشروط بها كفي في الحكم بالاثبات لهذا  
 العمل وان وجب عليه تحصيل العلم به بالعمل اخر ومنها ان كل جزء من  
 مركب عمل مستقل في هذا المقام حتى ان كل حرف من حروف الكلمة عمل مستقل  
 ومنها ان الطهارات الثلاث وان كانت مركبة من اجزاء الا ان الحكم بالانزيب  
 على ما يتولد منها الذي هو الطهارة في الحقيقة لا للفعالية بل للثبوتية  
 الجوع المركب من حيث هو كسبب الا الاثر الوضوءية والعلية للطهارة و  
 موضوع هذا الاصل انما هو موضوع الحكم الكلي ولا يشمل المعاملات فانه  
 ليس من الغلط العدم شئ في روايات الباب فان كلمة ما في المسئلة وعموم  
 لمبها انما هو ما يعبر عنه وتخصيص شئ بانغير ليس جزءا ولا تخصص  
 الحكم والالكاسة الصفة فربما للوجود في الموصول بالمتوصل بل الوصف  
 بالنسبة الى التسمية بالمسئلة مثل كلمة من على الوجهين وبالحال فالكلمة  
 بعجزها لا فائدة لا بعدل جامع بين الكلي والجزئي غاية الامر ان بعض  
 المفاهيم بعدم تحصيل واليهام بصله لان يعتبر عن الكلي والجزئي على  
 نسقهما مشترك فيهما الجزئي والكلي مهم كالتسوية والمفهوم والمفاهيم  
 المعروفة من هذا الباب وهنالك الوجه في نسبتها صيغتين

ما بينهما معاً



ان لا يعم هذا الاصل للعبادات واما عمومها بالنسبة الى العبادات فلا يجمع بين  
الضمان وبين الصلوة الا كونها عبادات وجمود القاعدة لها فكون الجميع مصاد  
لعموم واحد معلوم من النصوص وليس لنا مع جميع الصلوة والظهور خاصة  
فان كل جامع يتصور له جامع جزئها واحدا لمفاهيم كونها لعبادة هذا هو  
القاعدة واما الموضوع وهو المضي والنجاة والفرار فهو عبارة عن تحقق  
الفعل من الفاعل وهو على انحاء اما التحقق تام فهو وجود الفعل على انحاء  
تعلوه الحكم فبعد العلم يتحقق لا محالة الشك فلا بد من احراز المضي من الوجود  
لتحقق المضي والشك في نحو اخر يتحقق مجرى هذا الاصل بان يعلم بوجود  
الفعل وشك في كمال وجوده واستجماع الشرائط وفقد المانع فانما الفعل  
ح ماض من جهة ومشكوك فيه من اخرى وكذا اذا علم بالشرع وشك في  
الاتمام مع وجود حاله الانقراض والفرار من نفسه فان الجزاء عاين الكل  
تحققا باعتبارها لا بشرط وبهذا الاعتبار يحد الجميع وتصل الوحدة فان  
لا طرف واحد وخصوصيات في الوجود فن علم بتحقيق المركب من حيث  
تحقق جزئيه مع فراغ عنه وكونه شاكا في الجزاء والاخر يصدق علم ان  
الفعل مضي وتجاوز الفاعل عنه وان كان شاكا في نحو اخر من وجوده وهو  
تحققه بتحقيق المشكوك فيه والحاصل ان المركب ليس الا اجزاء ولها جهات  
الاولى وجودها في نفسها وبهذا الاعتبار لا يربط بينها وبين العقود من  
القيام والتحرر من التحليل ومغايرة قرينة القرآن مع كل من الاركان  
كتغاير بعضها مع بعض ضرورة والثانية تالف المركب منها او تعلقكم  
واحد بالجميع فان لوجود كل منها ح مدخلية في تحقق الجميع او امثال  
الحكم وفي هذه المرحلة لكل منها نسبة خاصة الى الاخر والترتبة فيها  
صيورة الجميع شيئا واحدا وارتفاع القيمة بيني فان وحدة العمل  
من الامور المتعددة مرجعها الى ارتفاع القيمة الموجب للتعدد المتناهي في المقدار  
المزبور تحقيقه وحيث ان التكليف متعلق بها من هذه الهيئة فخصوصيات  
عوارض الموضوع يعني ان الحاصل والملاحظة وجود واحد والمعددة في

في خصوصيات كما لا يستدأ والاشياء فهذه الوجوبات المتشابهة بالذات  
المستقلة في حد نفسها عوارض هذه المرحلة كما ان الحسن عرض بالنسبة  
الى الفصل وان كان بالنسبة الى النوع وابتداء العلم بالشرع مع الشك  
في الاتمام مرجعه الى العلم بنحو من وجود شيء واحد مع الجوهل بنحو اخر من هذه  
الوجوه وحيث انصرف عنه مع التلبس وتحقيق الاهتمام صدق انما وجد  
شيء وفزع منه فانه بالمحاطة الوجدان تصدى للامتيان به ولم يعرض عنه  
الا بعد العمل على طوبى ابدية وهذا معنى المضي والتجاوز والفرار ولا يتنا  
هذا التحقيق الشك في بعض انحاء الوجود وخصوصية من جازم بالنسبة  
من جهة وشك فيه من اخرى وبهذا الاعتبار يصدق الشك في الشيء  
بعد الخروج عنه مع ان احراز الخروج بناء في الشك وعدم المتأناة في المقام  
انما هو بالمحاطة بتعدد الحقيقة في الوجود الى احد الشخص فان الوجود بالبقاء  
حيث ان في شخص واحد من الوجود في الاستصحاب وفي المقام الاول ما بين  
الاخر وبهذا الاعتبار لا يميز بين الاجزاء من حيث انها كيفيات للوجود  
فالعلم بالشرع انشأك في الاتمام حيث يرى نفسه فارغا عن العمل بعد  
ما اخذ فيه وصار بحيث لا يرفع اليد الا بعد قضاء الوطر بصدقه عليه  
انه جاوز الفعل فانه يتوقف على امر في الدخول الاقل والوصول الى الاخر  
اما الاول فيعلم بالعرض واما الاخر فيكون في ذاته وجد نفسه فارغا عن  
العمل ونحو وان لم يعلم بالوصول الى النهاية الا ان التجاوز لا يتوقف  
الا على الشروع والانصراف موضع ذلك ان التجاوز للمضي والخروج مما  
تحتل منطبق على المقام بمجرى الشروع والانصراف وان شدة في الا  
بيان به على جهة فان مرحلة ايجاد الفاعل للفعل فيها اعتباران منها  
كون الفاعل متحررا وساكنا في الفعل وبهذا الاعتبار يصدق التجاوز  
ايضا بمجرى التلبس والانصراف لان من دخل طريقا فاصاب رجوع عنه وان  
يتوقف فيه واما ايجادها واما استيفاء بلوكه واما الرجوع من ثباتها  
عبارة عن رفع اليد عن العمل والاعراض عنه واما التوقف فيه فهو  
بان يرى نفسه في الامانة ولكنه لا يشغل باتمامه من لا يشغل بالعمل بعد  
الشروع ولا يرض عنه ولا يتوقف فيه واما يرى الانصراف في نفسه من قبل



الضراف من قضي وطره لا يصير عليه الا التجاوز ومنها كون مرجع الركوع  
ماضيا بالتحقق والافتضاء وهذا المعنى مرحلة الاجزاء الفاعل للفعل  
الواحد يتحقق بتجاوز الفاعل عن الفعل المتحقق بالشروع والاضراف فانها  
متلازمان فان المعنى الواحد بالنسبة الى الفاعل يتجاوز بالنسبة الى  
الفعل معنى وهذا البيان يتضح بتحقيق الخروج بالاضراف بعد الشروع  
هذا وجه دخول الشاك في الاتمام العاين بالشروع في هذا الضابط وانما  
الشاك في الشرط بعد الفراغ فظهر وجهه واقفا في الاشياء فان كان هذا  
يؤثر على الافعال بعينه عدم قدح فقد بعض الاجزاء له ولو في الجمل  
في العمل والاكتمال باسما على عليه كالاستقبال حيث استقبل عليه  
في الاشياء ان لم يكن مستقبلا فان لم يكن يتحقق بعد التفتن والعراف فلا يخل  
فيه بالتبلي بالفعل لعدم صدق التجاوز والمضرب عليه حيث عاينه  
الامتيان بالشرط والعلم بالنسبة الى ما لم يفعل والاضطرار العمل وان كان  
ما لا يؤثر عليه بل فقد في جزء من العمل كفقده في الكيفية كالطهارة  
من الحدث فالتبلي بالفعل تجاوز عنه ومضوله بالنسبة الى جميع الاجزاء  
حتى ما لم يات به منها فمثل هذا الشرط احرار الجزء احرار الجزء الاخر  
لان مجموع العمل بالنسبة اليه ملحوظ بالمحاط واذا في فاذ انما يجرى ولم  
يعلم انه كان مستمرا على هذا الشرط ام لا فهو متجاوز عنه ويحكم بالاكتمال  
بالنسبة اليه والجزء الاخر وان لم يعلم بوجوده بوجه من الوجوه ونحو  
الاشياء الا ان الفعل الواحد المتروك بهذا الشرط من حيث انه واحد في  
لبعض شئونه وبقى من بعض الجهات فالمضرب ان يقوم منه تعينا  
يتطهر فليس له ان يقوم بغير يديه الا كذلك وقيامه قائما الذي هو  
الصلوة عمل واحد يعتبر فيه هذا الامر بهذا المحاط فاذ تحقق منه الفعل  
ولو من حيث الحدوث صدق المضي وان لم يتم الذي هو تيقنه في هذه  
المرحلة وان كان خدوا فاعلم ان هذه الاجزاء متغايرة منفصلة متصلة

متصلة فالطهارة صفة في الفاعل بحسب معتبر في التبلي بالفعل من جاز ان يكون  
والا تمام ملحوظين في هذا العمل فالمستلزم بالصلوة من غير طهارة لا يعقل ان يكون  
متملا وان تكن من تحصلها بعد التبليغ الاثناء والامتناع من الاعا  
لتحقق التجاوز عن الصلوة من هذه الجهة ومضتها من هذه الحثية ولو لم تكن  
الطهارة متجاوزا من اشياء وجود الصلوة معتبرة فيها من حيث الوحدة ما صدق  
المضي والتجاوز بالنسبة اليها مجرد الشروع وهذا هو السبب في اقتصار في اخر  
الطهارة على الشرط بها الذي تبلي بها فان الطهارة باعتبار وجودها في  
ليس من الصلوة في شئ ولا يعقل صدق مضتها بالتبلي بالصلوة وانما يتكلى التبلي  
بالصلوة في مضتها والتجاوز عنها في بعض مراتب وجودها هو كونها على طهارة  
على ما حققناه وبالنسبة الى ما حققناه ترتفع الاشكال في هذا من هاهنا  
المقام وقد ذكرنا اقسام الاعلام فتوم بعض الاجزاء والتجاوز انما يعرفون  
بالنسبة اليه حيث علم ان ارادة الامم من الشك في وجود شئ او الشك في الواقع  
في الشئ الموجود غير صحيح كذا ارادة حضوره الثاني لان مورد مجرد واحد  
من الاخبار وهو الاول فلا بد ان يكون المضي بالنسبة الى المحل حتى يبقى الشك  
في الشئ على ظاهره من تعلقه بوجوده ونسبته قال ان المراد بعمل الفعل  
المشكوك في وجوده هو الموضع الذي يوافق به فيه لم يلزم منه اختلاف  
في ادر يتبين المقرر وبعبارة اخرى محل الشئ هو المرتبة المقررة له حكم العقل ثم  
استشكل في التعيين بالنسبة الى المحل الاستيعاب ولا يخفى ان التعيين  
فاعل المضي وتعلق الشك بها يكون صرح الاخبار وكذا ما جاوز به  
لنسبة الى متعلق الشك وكذا ما اخرج عنه قال في كل شك فيه وقد  
جاء به ودخله عذره فليفسر عليه فان اشياء درجج المضاعف ظهر  
من كل ظاهر وكذا اقول في كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه ما هو  
فوقع جعل ما معنى بيانا لما وقع منه الشك وهل يفي على ذلك  
وجوب اشياء المبين مع ما هو بيان وكذا قوله عم اما الشك اذا كانت  
في شئ لم تجزه فان الكون في الشئ عني عدم التجاوز عنه والشئ هو  
المشكوك فيه والماض ان من اجل النظر ورايت اشياء متعلق الشك  
وما يختلف بالتجاوز لا الخروج عنه والكون فيه ويحكم عليه بالمضي



واللحاجة الى التزاع في الامم الشيع الذي كذب صريح الروايات بل  
الاختلاف انما هو لا اختلاف في الجهات والحسابات ولا ربط للاعتبار  
بالمضي والتجاوز بل لابد ان يكون كذا من الوجود معلوم التحقيق  
يكون الزمان والمكان من جهة الاعتبار وبالصلوة فيها مضىها عين  
مضى الصلوة المستكون فيها فانقض بما حققناه امور موضوع هذا الاجل  
وهو التجاوز وتجاه وهو عبارة مضممة وان قد يحكم هذا الاصل بتحقيق  
شيء مما يغير فيه وبعده في نفسه فالمصير في حال الصلوة اذا شك في الظهر  
عن الحدث والحدث محدث نجس وبالنسبة الى ما في من الصلوة متطهر  
وقول الكلام في امور منها ان الدخول في الغرض قد يكون محققا للتجاوز  
والمضي كما عرفت في الطهارة والصلوة والاجزاء بعضها بالنسبة الى  
بعض ومن هذا الباب كل ما يرتب عليه عجزه وان كان خارجا عن  
القسمين كالظهور بالنسبة الى العصر وحيث فاعتبار الدخول في عين اعتبار  
التجاوز والمضي واما اذا تحقق التجاوز بالنسبة الى الانصراف فحكمه في  
الشيء لنفسه ومضيه من حيث الذات فلا حاجة للاعتبار بالدخول في  
الغرض لان اخذه في الموضوع في اخبار الباب اما مبنى على ذلك الوجه واما  
من جهة فرض السائل فهو مورد للموضوع واما من جهة ان الغالب اشتغال  
الشخص قبل الخروج من العمل فالمصلي غالبا لا يجد نفسه الا في جزء الصلوة  
فان شاك في القيام لا يكون الا في الركوع وفي الركوع لا يكون الا في السجود  
اما المروي كالتوضي فيظهر عدم الاعتداد لهما فلا موقعا في الحكم بالمضي بالنسبة  
لنسبة والغالب ان الغافل عما يتبعه ونفسه لا يفعل الا في المقدمات  
التي تشرع في السجدة وكيف كان فاعتبار الدخول في الغرض الاجزاء في  
في الموضوع فالروايات على ثلاثة اقسام منها ما اقتصر منها على التجاوز  
المضي والخروج مع انه في مقام الاعظام الصابط بل مع الضرر بالخطأ  
ينبغي اعتبار الدخول في الغرض ومنها ما جمع فيه بين الامرين مع انه يجعل في  
اعتبار الدخول في الغرض ولان الحكم من التجاوز والمضي عبارة اخرى  
عن اعتبار الدخول في الغرض وهذا اصرح ما يمكن ان يكون وان ذكره ليس  
على وجه اعتبارنا بل على المضي ومنها ما اقتصر فيه على اعتبارنا في التجاوز

١٢ الخبر

التجاوز وحيث ان الاجز ليس ظاهر في الاخذ في الموضوع لاحتمال لاحد الوجه  
المتقدمة فلا دلالة له وعلى المتقدمين الظهور فالقسم الاول اظهر فان كونه  
في مقام اعطاء الصابط ينبغي اعتباره وحيث ان له في المضي لان حال عليه  
ورجع اليه وبملاحظة القسم الثاني لاسيما في حال الدرس وكتب الاصحاب في  
المقام ونوع الحاجة الى التعرض لهما والموجب للحجبة امران خرج المضي  
من المخرج المعتاد والخروج الطبيعي على ما عرفت خروج الاثنين فالحق في  
فيها كخروج طبيعي وان لم يعلم بان المخرج الطبيعي كغيرها ولا فرق في ذلك  
بين الرجل والمرأة فان السبيل يعقل ان يختلف باختلاف الموارد كما في  
والمطابق فان الذكورة والانثوية اجبتان عن الانشيين وليس هذه الا  
اختلاف في الامن قبل الاختلاف في باللباس والمكان والزمان في بعض الروايات  
وات ما يورد ذلك لكن يذفع التوجه بالروايات المفصلة في صحيح ائمة  
من الخصال بسكنت ابا عبد الله عن المرتبة ترى في منامها ما يرى الرجل  
عليها قال نعم ولا تعتدوهن بذلك فتجدهن علة واليه يرجع ما في  
جزء من رواية قال قلت له هل على المرأة غسل من جنبها اذا لم يأتها  
الرجل قال لا وايم برضى ولا يبرى على ذلك اذا برى بته او اخذته او زوجته  
او واحدة من قرابة قائمه يغتسل فيقول مالك فتقول احملت ولسوا  
نجل ثم قال لا ليس عليهن ذلك وقد وضع ذلك عليكم قال وان كنتم جنبا فاق  
تطهروا ولم يقل ذلك لهن فهذه الرواية شبيهة على اختلاف الحكم الثابت  
في الشريعة خوفا عن الفساد المسار والنجاسة السابقة ومن هذا الباب  
التعليل فانه انما هو لا قناع السائل واخفا الامر عليه ولا تفحص في ذلك  
بالخطاب لادلالة له على اختصاصهم بالحكم مع شيوخه في الاحكام الشرعية  
استراتل الجميع فيها وما ذكر من عدم رضائهم بالغسل المذكور لا يصح  
لان يكون ما نفعنا من شرع الحكم ثم يصح له ان يكون ما نفعنا من تطهرا  
باعتنا على اخفا لانه في بعض الموارد كالتيقن فالحاصل من مجموع الروايات  
حصول الحجبة لادانته السابقة وجوب اخفاء الحكم حيث لا يؤمن الناس  
بهذا استدفع التعارض بين الاخبار ولا يعمل في كون الخارج متباين  
الا على العلم بان ما في الاخبار من العلومات انما هو لكونه من طريق الاجل

هو كونه



لا التعبد النصف وان لم يكشف فلا تعارض بين اخبار الباب وبين اوله  
الاستصحاب ولا يحكم فان الشهوة والدقة والفتور اذا اجتمعت حصل  
العلم بكون الخارج متباين لكل منهما يحصل العلم بما لا يحضر من الاولين كما لا يخفى  
والحاصل انما التمس على ما هو عليه منى في الواقع كما هو الحق في هذه المنة  
السلوك والخير وعدم العذرة فان جميع هذه الاخبار في مقام بيان ما هو  
لا جعل حكم بقدرى كما هو وهم وعدم اعتبار الدقة انهم من هذا الباب كما هو  
مقتضى التعليل في بعض الروايات بانه ضعيف ولا اعتداد بوجدان منى  
في التوابع المتضمنة للاحكام العلم في بعض يحصل به العلم غايك واليه ينظر ما في  
الروايات ولا اعتداد بالعلم بجهل الجبابة له او لغيره فان جبابة المير لا اثر لها  
بالنسبة اليه خالبا وجوازا اقتداء احد هاجوى منى بالاحزاب الثالوث بها في صلوة  
واحدة او صلوتين معنى على ان صحة الاقتداء مترتبة على صحة الصلوة عند الامام  
ولوظا هراية ان كان الاشتباه في الموضوعات لا وجه له والتمائم مع الاختلاف  
في الاحكام سواء كان الاختلاف في اصول الدين او المذهب او في الفروع في صحة  
فحين الخرم مثله بمكة المسلم اذا اتقاه من سيجل والمطلق ثلثا بطله فواحد يتكلم فيكون  
يعود قوه بحضرت المناق في من هذا الباب فنود مذهب الجتهدي على من سيجل المناق  
له في جميع المقامات مع غير فرق بين الاقتداء وعينه واللام غير ترتب انما راسخ على  
على احد عند الشك لان غايته ما يقتضيه الاصل وقوة العمل على ما يراه العامل صحتها  
من باب قاعدة من ذلك وانما مستظهر من رعه صحة عمله على ما فصلناه في رسالتنا  
في الاستصحاب والامر الثاني مما يجب الجبابة دخول الزجر في الزجر المكنى عنه بالنسبة  
الغائبين فانه يقع التصريح به بوجوه بذلك فانه الطبيعة الانسانية تنطق بالاشهاد  
على عمل الختان وكون الجماع في القتل بما سببه كون اول مراتب الدخول مستلزما  
لغيره من الحشدة عن الانظار ولو باحاطة بعض هؤلاء مرتبة المراتب ببعضها  
الغيبوبة عبارة عن اول مراتب الدخول ولكونه مستلزما لا لتقاء الختان بل بالزجر  
وكون ختانه مقاربا جدا لغيره الختان من مناسبة الختانين فكان الجماع عبارة عن  
التقاء الختانين في اول مراتبه والافق طبع الذكر لا ختان له وختان المرأة ليس هو  
الاتقاء وحال الجماع وفي الجماع في الذكر لا ختان للمرأة والحاصل ان التقاء الختان  
تحقيقا ليس سببا للجبابة فطعا بل دخول الحشدة من حيث هي لا بد والى الحكم مداره

مداره لتحقيق الجبابة بالنسبة الى من لا حشدة له ولا ريب في انه ما اتخذ في كفاية  
اول مراتب الدخول لتحقيق الجبابة وما تفرقه الا صاحب قدم من الزجر من  
المقدار فيقدر من الحشدة له مقدارها وان المراد من الاتقاء المحاذات فطرح  
صروه على نفسا فان المحاذات لا علة قوتها مع الاتقاء ودخول الحشدة  
يوجب لصوق الختان بالزجر لا بالاختباء لختان ولا يخلو قرب الختان من  
الختان بان دخول له هو دحق يكون الدخول الموجب للختان لا يكون هذه بل يوجب  
يوجب المعداد وضع الختان على الختان او لا تعد من الاتقاء مع اقراره  
المقدار من لفظ الحشدة انما يخلو لعدم العلة في المصير بين نفس النسخ ومقداره  
فانه استعمل اللفظ الموضوع للزجر في الزجر وليس الزجر من العلة في  
المصير لا يستعمل وبذلك على نظره في تقييد قيمه وفاء والحاصل ان غير الجتهدي  
والنقاء الختانين لا يقع شيئا في اتمام ينطق في الزجر المذكورة الى الجبابة في الزجر  
مجرد دخول الزجر في الزجر في الجبابة بل يقول ان مثل هذا الجتهدي لا يرجع الى  
الحصل فان الجماع لا يختلف باختلاف مقدار ما يدخل من الذكر والاختلاف  
من هذه الجبابة من قبل الاختلاف عن سائر الجبابات والمقارنة التي لا توجب  
اختلاف الموضوع مثل كون الرجل شابا او شاعرا وكونه زيدا او غيره وهكذا  
الى ما لا ينفك من الخصوصيات والحاصل ان في التاثير عن بعض الموارد من  
ان يتعد الموضوع او يختلف باختلاف الشرط او يوجد المانع فتاقتن  
صحت ان قلت ان السبب ثابو دخول المقدار المخصوص ولا مرجع للعقل  
في الدين ولا سبيل الى الاطلاع على التوابع بين المقدار واختلافها كما عليه  
الاساطين قلتم قلت ان ما ذكرنا ليس من باب الاستنباط بل العقل المنقول  
عن ادراك الاديان بل مرجعه الى العلم بعدم صلاح بعض الخصوصيات بخلاف  
القبضه باختلافها فانه لا يترتب المقارنات والعوارض من دخول الزجر  
بالشرع الجماع حقيقة واقعية وان تعلق به الحكم التقديري وتقديره وحده  
وكلمته وحيثه وكون امر متوقفا حقيقة او خارجا عن حقيقة جيات مانعة  
على الحكم التقديري ومن المعلوم ان القبضه انما تقدر بعد وحدة الختان بالنسبة  
كما هو المفروض في تعدد الموضوع على وجه من الوجوه المارة عند أهل الزجر  
واختلاف مقدار ما يدخل او ما يدخل من المقدار لا يوجب اختلاف حال الجماع







ما علمنا بان هناك سببا خرج عن الجماع المحض ودار امره بين ان يكون مجردا لا  
سمتاع او على وجه خاص او خصوص لا نزال قال في المسألة من الماء  
جميع ان هذا السبب الذي هو مجرد الجماع ليس لان ذلك لا احتمال الاقل  
فاسد واللام يكن سببا في ترتيب سائر الاحكام الباقية على مجرد الجماع لا  
كونه موضوعا للحكم لا موقفا صراها كما كان يستفاد بمقتضى الوضع والحمل  
فان لها ظهورا في ذلك فقولنا ان المحرم او الميسر طاهر انما كانت  
موجبة لذات لا باعتبار صفوان اخر فبما فيها غالبا فاذا انكشف ان لم  
يكن صفوانا للحكم من الاحكام بل موقفا يبين ان في ترتيب الحكم الثابت لها  
بقاؤه نكتة تحسن هذا التعبير وحيث قوت هذا الاحتمال ونظروا لم يكن  
سبب في استنباط كونه موضوعا لغيره من الاحكام الباقية وهذا معنى قول  
عم ان وجوبه عليه الحد والمهر لا وجوبه عليه صاعا من الماء فلهذا  
وحاصل ان استفادة كفاية تحقق الجماع والمهر وكونه موضوعا ومتا  
لها ليست الا من القضا بالتي جعل الجماع موضوعا لها ولا بد ان  
الحضارة بانه كما ان الاحكام ترتب على مجرد الجماع فلو كشف قوله في انما  
من الماء عن انه لم يكن موضوعا مع ذلك جري مجرى الموضوع في تلك القضا  
وقام مقام استدباب اشياء عدم كونه كذلك بالنسبة الى سائر الاحكام  
انهم لان صلوحه لهذا المعنى تبين بهذا الدليل ان قلت ان الاحتمال لا  
ينافي الظهور بل يفيده بحقيقة والاخرى عن كونه ظهورا كانت نصرة  
وغاية ما يدل عليه الوقوع هو الامكان وتوهمه لم يكن متوقفا على  
لبرهان ولا يمنع من ظهور الوضع والحمل كون الشيء من حيث هو  
موضوعا للحكم وجوب الدليل على خلافه في بعض القضا بالامتنع  
من الظهور في قضية اخرى قلت ان الترتيب ظهورا لشيء على آخر فانه  
ينبغي كذلك ان الحمل وقع عليه كما هو المفروض ولا معنى لكونه متوقفا  
موضوعا لان ذلك فان المفروض ان الحكم له والمجهول الترتيب ولو  
كان هذا الحمل باعتبار اخر وكان المجهول ثابتا لكان موضوعا للمفروض  
معه او مقارنا له غالبا او اتفاقا فليس الحكم ثابتا لهذا بل لان ذلك لا  
فالانتساب ليس انتسابا اوليا بل تبعيا فانهم من كونه احد طرفي

انما هو انتساب لا كونه على الترتيب بل كونه في الترتيب  
لان عدم صلوحه لهذا المعنى تبين بهذا الدليل ان قلت ان الاحتمال لا

طرق النسبة بمقتضى الحمل عليه فاسد وظهوره ان نزول منزلة ما هو احد الطرفين  
فجعل في مقامه في القضية وهذا وان لم يكن محال الصدم استعمال لفظ في  
معنى فان الوضع والحمل نفسا لا استعمال لافعال لفظ المستعمل والاستعمال  
تارة يبقى على مقتضى طبعه وطورا يخرج عنه الى غيره مما يقرب عنه كما  
في المجاز لا ترى ان تقدم ما هو جهة المتأخر فيقيد المحصر من غير ان  
يكون مستندا الى وضع ولا فرق فيه بين الموضوع والمحل والصحيح  
والخلط بل ولا بين اللفظ وبين الاشارة فان الدلالة الكيفية  
الافادة وخصوصية فيها والخصر بانه انما يملك حظه خصوصية المتا  
والافاد الذي يقتضيه التقديم فيما هو جهة التأخر انما هو الاهتمام وكونه  
محطاً للفظ وحده ما في مرحلة الافادة وان كان في نفسه فضلا عن كونه  
ولا من جهة الاعراض عن افادة الزك كافي للمشي للمفعول بل من جهة  
زيادة الاهتمام ومن وجوبه وقوة الاشتباه في المفعول مثلاً  
في ان يعرفه بقول ضرب عمر وانما كان بالنسبة الى من يرفع ان في  
بكر يقول انظر لقلب وان كان في مقام قوله بعد المضروب فيفيد الاشارة  
لان عين المفعول بتقدمه فالمفعول قيد وقوع الفعل عليه والتقديم فيه  
انه هو المفعول لا غيره وهذا ليس مستفاداً من لفظ المعنى بل من كفاية الافادة  
وخصوصية فيها وقد يكون التقديم والاهتمام من جهة كون الوقوع على  
المفعول الخاص والامانة خاصة للخصاط بغيرها اذا كان المقبول اياه او  
ابنه او عدوا له او جليلاً او حقيراً جدياً يكتفي نقصاً في حق القاتل و  
يجهل فعله كعدم وهكذا الى ما لا يتناهي من الخصوصيات والحاصل ان  
اقضاء الحمل كون النسبة او ليه من هذا القبول لان باب وضع فاذ بين  
ان هذا الاستفادة من جهة عدم الاعتناء باحتمال ان هذا المعنى جهة اخرى  
توجب صحة الانتساب وان الاصل عدمها فظهر انه لا يبقى مجال للحكم بالبعد  
بعد العلم بوجه الترتيب وكون الترتيب في مقام بيان الموضوع انما لا يدل عليه ولا  
صل ليقضي فان الحكم انما يفيد الاتبات والثبوت اعم من كونه اولياً فلهذا يظهر ان  
ادعاء انما هو ظهورا لصل مستند الى عدم ما يصح النسبة من الخارج وان  
الوجوب للانتساب نفس الشيء وهذا هو الترتيب ان الواجب الغالب يوجب سقوط

مربوطة

ولا الاصل يقتضيه هو الصحيح

في المورد



كل من الاطلاق والتقييد عن الدلالة فان الاخذ بمقتضى كل منهما لا يتم الا بناء  
على عدم ما يقتضيه نفسه فاذا قام الاحتمال للعلم بالمصير حصل الاجمال والحاصل  
ان تعيين وجه الاستعمال واستفاد امر منه بالاصل امر يتبع اذ لم يلزم دليل على  
عدم التعيين فالقبول مثله في حكم نفسه فيصير لادارة الحكم المتعلق بالموعد ان كان  
التقييد للموصوف وهذا ليس من قبيل استعمال اللفظ في التقييد بل انما هو وجه  
استعمال ومعنى من المعاني الحرفية كالاطلاق والجموع والخصوص وهذا انما  
يتعين حيث لم يعلم بوجوده في مقام من المقامات فاذا علم بغيره وجود  
القبول بحيث صار بالمقتضى ما قاله المطلق وصارت الخصوصية تسما من رتبة  
وهو موضع للاطلاق كما اذا قلنا انكم في بيتها لاسيا للجماعة ولا تجا لوجده  
يلبس لسلح ومن هذا الباب وما فيكم التي في مجرىكم وتبين ان من يتبع  
الجماعة على الاطلاق ليس من حيث اشتباهه لاننا لا نقول ان قولنا انما  
بني الاطلاق والافعال ليس بهذه المشابهة فان الاطلاق من غير انزال للمسمى  
المشتركة ومثابه يجعله كالمعنى حتى يكون الاطلاق عبارة عن اخرى على  
نزال والحاصل انه لو كان السبب لانزال لم يكن وجه جعل الاطلاق  
معرفة السبب فان النسبة بقاء على مفهومها ومجوز من وجه موردا ومادة  
الافعال كثيرة شائعة جدا من الطرفين خصوصا من طرف الانزال فكيف  
يكون الاطلاق جوابا عن السؤال عما يوجد في انزال فتحكم انما الماء من الماء  
على ما يدل على بسية الاطلاق غلط صرف ويظهر من تشكيكه بقوله كما اذا  
التقاء الختانان على عدم اعتبار الانزال الى انهما ما حققناه من ان معنى هذا  
الكلام كفاية اوله لرب الدخولة للجماعة وهو عبارة اخرى عن ان الجماع من  
حيث هو سبب لها من غير اعتبار امر اخر من الانزال وغيره مما هو اجنبى لانه  
في مقام تحديد مقدرا وما يدخل ولو كان المقصود التحديد لم يكن ذلك على  
استقلال الاطلاق في التاثير لان الكلام مسوق لبيان اعتبار امر في السبب هو  
الشرط لا في مقام بيان سببية الدخول فلهذا الشرط في تأثيره هو سبب العلم  
بانه ليس هناك سبب خارج عن الامر بل انه لا يحتمل اعتبار امر زائد على الا  
نزال لاننا في عدم دلالة نفس الكلام من حيث هو مع ان المقصود اقامة دليل  
على استقلال الجماع في التاثير ولم يكن في ذلك انما هو هذا المعنى واضحا للحال

والحاصل ان التقيد والاختصاص كذا من الجماع ولا ابهام فيه كونه في القبول  
فضلا عن الدلالة والتعريف بالاختصاص كالتعريف بالاهل فان اطلاق الحكم على اثنين  
الاهل انهم يوم اعتبار خصوصية وهذا ليس من حيث كونه في الغالب بل من حيث  
الخصوصية حتى لا يخلو فيكون في التصور وهذا البيان ينكشف الغطاء عن جميع  
ما استشكل فيه في هذا المقام من لزوم والضح ان لا فرق بين الميت والمحي  
ولا بين الصغير والكبير والعاقلة والجنون بل هو اعتبار هذه الخصوصيات في  
الدلالة انهم دل على الاطلاق واكد له لان التقييد صانعاً لمرارة اخرى عن المطلق  
عوضاً كما اذا قلنا ان الاصل في الذي يخرج جان من طرفين موجباً للمحدثين  
او بخلافه والحاصل ان الخصوصية اذا صارت بحيث لا يكون على ان لا يكون  
من لوازم محتمل بحيث تحذف في الذهن عند حصوله خرجت عن عنوان المعاني  
وصارت عنواناً في قولنا ان الاذن المؤذن فافعل كذا ولا فعل كذا  
في جنابة الصغير فان المبلغ للتكليف والجماعة حدث كالحديث فيلزم  
عاقلة عدم الفعل بين الصغير والجنون فاي مناسبة بين عدم التكليف وبين  
الاسباب من التاثير والتأمل مما يترتب عليه امر مؤسسين ثم تدفع الى توسعة  
في تأثيره على الذكور والبهائم في الجملة فان الذكورة والافوثة لا يخلو الجماع  
فبعد ما ثبت تأثيره على ذكور المرأة ثبت ذلك بالنسبة الى غيرها بل قد عرفت  
ان التقييد في مثل المقام يؤكد الاطلاق لونه هو ودفع الغالب مع ان ما  
علل الامام في التسوية بين الانزال وبين الوطى يدعى التسوية بين موارد  
الجماع بالا وتوبة وليس التفصيل بين موارد الجماع الا كما تفصيل بين موارد  
الا نزال فانك تدرك ان هذا السراختلاف في الحقيقة يصلح لرفع التناقض  
ورما يتوهم الجاهل ان ما حققناه من القياس والاجتهاد في الدين كما  
هو طريقة المخالفين مع انهم في الواقع ان القول لا يمتدح له دين التوهم  
كما يظهر من حديث ريان وغيره من الاصحاب المسمى بانه بل هذا معنى لا يتطابق  
من لحيطة بالشرعية وخصوصيات الاحكام ولكن مثل هذا التوهم خفى على  
وخذلان وغرور حرمان وانما هو استحسان بعض الحكماء من بعض اخر  
وربما لا يطلع على بعض الجهات الاكثرية البهامة كما هو الحال في ضروريات  
الدين بالنسبة الى اهل الامور ما يبلغ هذا المبلغ بالنسبة الى الحكماء



خاصة وهذا يعرف بالاجماع وقد يخص به الاساطين والقول منهم فهو انما  
لكن جماعة خاصة فقالوا لا يفتقد لا يحق عليه هذا المعنى واما الفقهاء فاباه وربما  
يقال انما انقيسا ذكرنا لشم والحاصل انه ضرورة جماعة خاصة من قبيل المحدثين  
ومن هذا الباب ما استشهد به الروايات الصحيحة معللين بانها مخالفة للاصول  
المذهبية ايضا لميت مخالفة لما لا يمكن الالتزام بحلوه وانما مخالفة من هذا  
القبيل وهذا مع قولهم لا يلزم به واليه يرجع ما نبه عليه فينبه عظمه كما شغلنا  
قوله في المعاطات من ان القول بالاباحة مستلزم بقواعده جديدة ومجرب عليه  
قراية لكل واحد من الغرائم او سوا السجدة الغرائم وهذا هو المقصود فيما رآه  
رأه ومحمد بن مسلم عن سابقه الحائض والحبيبة ان شيئا قال نعم ما شأ  
الاسجدة فان السجدة اسم للسجدة والغرائم خصوصها اشتمل منها على ما  
يجب المسيرة عندها من الاباء وتسمي السور بما يختص بالاشياء عليها  
شائعة كالنوحيد والقدر وغيرها والوسوسة في عدم الدلالة على المنع  
من خصوص الامة تندفع بان السجدة لا تقرأ فانها وضعت للجهة والالفة  
ليس سجدة فالجواب عن عدم الجزية بالاستعمال الواضحة وهذا لم  
تتصل به فمهم هذا المعنى احد من الاساطين قديم وشبه الحكم للاجزاء حتى  
التسليم يظهر بالتأمل على ان السجدة جزء عندنا وان الجزء عين الكل  
وان لم يكن جميع كالقراة وكل جزء حتى الحرف الواحد هكذا الحال في  
المركبات الاعتبارية قد نبهناك عليه في صدق الذكر على كل جزء منه  
على منوال اليد والرجل والوجه فتفطن وامامتي كتابه القرآن وما  
عليه اسم الله نعم ما قرأ في صلوة الوضوء ومجرب عليه الكون في السجدة  
المسجود الخادم ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا هذا النبي صلى الله عليه وسلم والامة حتى  
الرواق ومسجد الكوفة والسجدة وبيت المقدس وما يشبهها في شدة  
عناء بها وتكره في عزها من المساجد وتختلف في الشدة والضعف على  
اختلاف درجاتها في الفضل وحيث ان التفصيل لا يتبناه احد من الاساطين  
قلكم فلا بد من البيان فنقول بعون الله نعم اذا كان المسجد اسم مكان من  
السجود وهو غاية الخلق ووضع الجبهة اظهر مصاديقه كما ان الصلوة هو  
العطف والعمل بالعبادة من اظهر مصاديقه من العبد بالنسبة الى ربه

الوترية ويكون المكان سجدا على وجهه منها ان يكون صالحا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم  
لو الارض مسجد فان جميع الارض لم تكن صالحة لان تعبد فيها في الشرايع  
السابقة بل كان يجب التعبد في الاماكن المخصصة فصارت الارض باجمها  
مسجدا ومكانا للعبادة ومنها ان يتحقق لها معنى ان لا يكون لاحد من المحدثين  
به بوجه من الوجوه عجز العبادة وبما حرم الناسك المتعبد ومن هذا القبيل  
الصوامع والبيع والمساجد بل لا يجوز لاحد ان يمنع المصلي ويأمره في  
مساجد تعبادة اخرى فان الصلوة او ما جعلت المساجد لها وان  
يختص به كان الامام ثم الرب لا يراهم ولا من يأتي به عزه في مكانه  
وزمانه ولا نيا في هذا اشراك للجمع بالذات ومن هذا القبيل المشايخ  
المشرفين ببيت الله ان الله ان ترفع فيها ذكر اسم الله الحن في معابد الله  
ويكون كونها معابد من المعصوم ثم فيها كما ان حرم الله نعم معبد كعب  
الله نعم معبد فلا حاجة الى ان يوقد المكان لذلك والفرق بين هذا المعنى  
المعابد وبين المساجد ان التي وارث من المصلين بها يعكس المساجد  
كان الحاج احق بالحرم والمطاف والمشعرين سائر المتعبدين ومنها  
ان يتحقق لعبادة خاصة كالشعر الحرام والمني والصفاء والمردة الذين هم  
من شعائر الله نعم فالمتحقق في النفق وابواب والتفدي في الابواب  
لانما في الاطلاق في النفق ومن هذا الباب جميع الاوقاف وهذا هو  
الشرقي عدم حوا القصر المحر في العين المستاجر بالانما في النفق  
المستاجر وان لم يجر المستاجر نعم ذلك النوع من الاشغال لتعين المنفعة  
وعدم الاطلاق وحيث يتحقق المتمتع للعبادة في المكان فتعظم نعم  
لها وتختلف الحكم باختلاف الانتساب شدة وضعفها كما يتناه في  
الخط الكاشف عن الابواب والبيت انتساب الى الله نعم اشتمل ان  
لم يكن محققا لان تعبد فيه فانه محل محض لان تعبد الله نعم بالتوجه  
اليه فكانه بنية نعم على المكان انه بهذه المنزلة في توجه اليه توجه الى  
الله نعم ومن زاره لراة فانه القبلة ويجب ان يطوفون به والجميع  
الله تعالى في الارض فاستلزمه كانه بيعته مع الله نعم وهذا هو الشر  
وكونه لعبادة البقية والائمة نعم اوله بالحرم من عزه من الاماكن



وبعد المسجد المشعر والصفة والمروة والمنى ثم جميع الحرم وتظهر ما فيها  
عليه ان احكام المعابد التي هي المساجد تختلف باختلاف مناسخ الزمان والبلد  
فكون المكان محلة للهدى والسعى والوقوف لا يوجب لاحد  
كونه نجس هكذا حرمة بل من لوازم النجاسة بسبب الدماء المحل  
تخلد في المصلى والمطاف وهذا الحرم حريم للبيت كما هو الحال في حرم  
سول فما عدا ذلك على المصلى وهو المعروف بالمسجد الحرام والبيت من خارج  
المعبد او يدخل فيه الصفا والمروة والحنه والمشرع والوقوفات والحد  
الحرام او البيت الحرام عبارتان عن جميع الحرم الذي يبلغ اثنى عشر ميلا في مثله  
وجوه والذي يدل على الاحرار ان المسجد الحرام لم يطلق في الكنايا العربية  
عليه وكذا بيت الحرام غالبا والظاهر انه باعتبار كون حرمة الله تعالى هو  
سما للجميع بل المسجد يقول لطلق عبارة عن الحرم في بعض الايات في وجوب  
عزم من قائل ومن اظلم من منع مساجده ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها  
اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي وفي الاخرة عذاب  
عظيم ولقد المشرق والمغرب فانيما توفوا انتم وجه الله ان الله في سمع علم  
قبل نزلت في مشرك العرب الذين منعوا الرسول عن الدعاء الى الله نعم  
تكملة واتجاهه الى الهجرة وقال ابو مسلم المراد من الذين صدوه عن المسجد الحرام  
حين ذهب اليه من المدينة عام الهجرة واستشهد بقوله نعم الذين كفروا  
وصدوه عن المسجد الحرام وقوله وما لهم الا بعدهم الا وهم يقصدون  
عن المسجد الحرام وحمل قوله نعم الا خائفين بما يعياهم من يده ويظهر كلامه  
كما قال الله تعالى في المنافقين انهم لم ينجحوا وند فيها الا قليلا  
ملعونين ايما كفروا اخذوا وقتلوا قتلوا والتعبد بالمساجد مع ان المراد  
خصوص الكعبة من قبل قوله نعم انما وليكم الله ورسوله الآية وما اجل من  
قال ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون مسجدا واحدا بل مسجدا  
وعن ابن عبد الله نعم انهم لم ينجحوا رسول الله في دخول مكة وقال  
البلخي والرماني والجبالي التبريد المنع عن العبادة وهي العبادة والزيادة  
العبادة من التعبد بالمساجد شائعة فالسعى في الحراب هو الاهتمام بالمنع  
من ذكر اسم الله فيها وهذا لا ينافي في قول الآية لبيت المقدس يطلق

مطلق وجه الارض كما عن زمين على عن ابيان عن علي في المقصود ان مكة  
من المصداق وقد بينا ان اطلاقه على الارض كلها حقيقة وقوله تعالى  
اولئك ما كان لهم الا ان يقولوا على رأرأة مكة فانه اما اخبارها كما هو الظاهر  
ومحتملها والله اعلم ان اطلاقه على الاسلام يفتح مكة يبلغ هذا المبلغ فالمشركون  
بعد ان كانوا عابدين يتقبلون صاعرين حتى انهم لا يدخلوها الا خائفين  
وقوله نعم لهم في الدنيا خزي وفي الاخرة عذاب عظيم انما  
المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وتلك المثل هذه الآية امرهم مناديا  
فنادى الا لا يحسن بعدا لعام مشرك ولا يطوف بهذا البيت عريان وقوله  
نعم ولله المشرق والمغرب الآية على المطلوب اذ حيث انهم اخطئوا في سبب  
نزلتها فقبل ان اليهود والنصارى قبل القبلة الى الكعبة عن بيت المقدس نزلت  
الآية رد عليهم عن ابن عباس واختاره الحاشي وقال في سجدة نعم انهم  
لم ينجحوا في حجة واد جنة كما يقول المجتهد قيل كان للمسلمين التوجه حيث  
شاء في خلواتهم وفيه نزلت الآية ثم نسخ بقوله نعم قول وجهك شطر المسجد  
الحرام عن قتادة وكان التوجه قد اختار التوجه الى البيت المقدس وكان  
لان يتوجه الى حيث شاء وقيل نزلت في صلوة النبي على زوجته فاعتبرا  
حيثما توجهت اذ اكنة في سفر واما القرأف فقولهم حيثما كنتم فويلو وجوهكم  
شطره يعني ان القرأف لا تصلحها الا الى القبل وهذا هو المراد من قوله  
ثم قالوا نعم وصلى رسول الله ص داما على راسه ايما توجهت حيث يخرج  
الاخبره حين يرجع من مكة وجعل للكعبة خلف ظهره وبقية الآية انهم شهد  
على ما اخرناه وفي تفسير الآيات اقام بل وجوهه يخفف لسر هذا مقام  
التعرض لها فالواصل ان المشركين الذين هذا صفتهم اظلم الناس وتلك  
عاقبة امرهم لان هذا الفعل اعظم المعاصي فان الشرك اعظم وكذا اقل الا  
بناء وهدم الكعبة الى عجز ذلك ما هو اعظم من المنع عن ذكر الله نعم  
في المسجد والمساجد عنوان والمراد خصوص مكة فالمسجد المحض  
المعبر عنه بالمسجد الحرام فان المنع عن دخوله لا عن المسجد خاصة  
ومن الحاجة ان يقال ان المراد من المساجد ما بناه ابو بكر عن دار ففتح  
وكان ممن يؤذيه ولذا قرئ في فناءهم فانيهم حرموه ومن الايات قوله



تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوه من مقام ابراهيم  
مصلوا وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرنا للطائفين والعاكفين  
والركع السجود وقوله البيت هو المأوى والمنزل لطائر وبيت الشعير  
هذا الباب قوله نعم مثابة اصل مشوكة مفعلة من تاب ثوب اذا رجع والماء  
هنا من المرجعية انه لا مانع لهم عن انبائهم لا يعود كما نوح وان شئت  
قلت ان المعنى نحن فنشأون عليه فهو محل الثواب وقوله نعم وامنا جعل  
وجوها منها ان يكون المأوى ان نعم جعل اهل الحرم آمنين من الخطر والحد  
كما قيل في قوله نعم اولم ير اننا جعلنا حرما امنا وقوله نعم اولم يكن لهم  
حرما امنا جعلي للبركات كل شيء من الهلاك فقد نقل ان الكلب ليم بالخط حاج  
الحرم حاج الحرم فيمنع الضيق منه فينبع الكلب فاذا دخل الفضل الحرم اغتصبه  
الكلب ومنها ان يكون حكما شرعيا فنقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الحرم  
مكروا فيها لم يحل لاحد ضل ولا يحل لاحد جدى وانما احلت في ساعة من  
نهاره وقد عادت حرمتها كما كانت قوله نعم واتخذوا من مقام ابراهيم  
مصلوا كثر ما يوجوه وجزرة والكس في كبر الحياء وقوله نافع وان عامر يقصها  
وعلى الاول عطف على قوله نعم اذ كروا فنعى الآية او على قوله اني جعلنا للنا  
اماما الآية والمعنى ان لما تلباه بكلمات واتممت قال له جزاها فاعلم من  
ذلك اني جعلنا للناس اماما وقال اتخذوا من مقام ابراهيم مصلوا  
عطف على جعلنا او حال من فاعله او هو بنفسه معطوف على لام الذي  
يقصه قوله عز وجل مثابة او على المضمر العامل في اذا او مستأنفة ويحتمل  
ان يكون امر بهذا ولده انه نعم اضرب قوله كقولهم خذوا ما اتيناكم ويحتمل  
ان يكون معترض بان يكون امر من الله نعم لانه محمدا نزل على كونه ثابة  
وامنا والواو بمنزلة الفاء ومقام ابراهيم على هذا هو الحرم كله والمصطفى  
القبله اي محله توجه اليه للصلاة فانما الصلوة المعطوف وهو محل اتخاذ  
للعطف الذي هو من الصلوة بالنسبة الى رب عبارة عن التعبد والاضوع  
وعلى لقرانه للثابتية فهو اما اخبار عن ولدا ابراهيم واما عطف على  
اذ جعلنا البيت قال العلامة ابو السعود في تفسيره وقوله واتخذوا على  
المعنى عطفنا على جعلنا اي واتخذوا الناس من مكان ابراهيم الذي هم

وسم به لا هتما له به واستكان دهره عنده قبله يصلون اليها واما مقام ابراهيم  
فشروع اطلاقه على موضع الحجر الذي قام عليه ابراهيم في هذه الاغصان حتى انه  
لا يفرق منه الا ذلك الموضع واضعوا له من الالة الشريفة ايضا شيئا من الاغصان  
فمن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من حوائج الحج الى مقام ابراهيم صلى ركعتين وقروا وقفا  
من مقام ابراهيم صلى وقد سئل الصادق ع عن الرجل يطوف بالبيت طواف  
الفرصة وشي ان يصلي ركعتين عند مقام ابراهيم فقال يصليهما ولو بعد ايام  
اذ الله نعم قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلوا وعن الباقية ما اعظم مرتبة  
على كل حال على ان الله نعم من هو ان الله نعم ببارك حيث سعدت المساجد  
وضع قدس على حجرة بيت المقدس ولقد وضع عهدهن عباد الله قدس على  
اماماته نعم ان نضج مصيبة الحديث وقال مجاهد مقام ابراهيم الحرم مكره وقال  
عطاء بن ربيعة والمزاد في الحجاز وقال ابن عباس الحج كله مقام ابراهيم والمصطفى  
قال مجاهد هو الموضع في كل الحرم وقال الحسن اراه قبله وقال قتادة والحد  
امرو ان يصلى عنده قوله نعم طهرنا للطائفين الآية عن الحيف والافعال جعلوا  
سكانا نظما لمن يأتى اليه بالزيارة او الحجادة او الصلوة فان الطائفين  
للعائدين انما هو بهذا المعنى ان تطوف اهل الحرم لطلبه والاضاف لا غير ومن  
نعم ان المراد بالبيت هو المصطفى الاصل الفاء في تفسير الطاهر في تأويلات  
باردة حقيقة ولا يعتبر صدقا لبيت هو المصطفى الاصل الفاء البناء الالهى  
عنا لكان ذلك واما الى فلا يتوقف عليه المكان المعدل لبيت الحاج وان لم يكن  
مبنيا ويظهر هذا المعنى من الايات التي استلوهما عليه انتم لكم وهذه الآية  
صريحة في ازالة الحرم من البيت فان الامن والحرم متساويان وان اختلفا  
بالحقيقة فان الامنية لبعض شئون الحرم قال الرازي حاشي على قوله ان الحرم  
لانه نعم وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط ذلك  
على انه يجوز اطلاق البيت والمراد من كل الحرم قوله نعم هذا المصطفى الكعبة لا  
لغيرها لانه لا يخرج في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكان فلا يقر به المسجد  
الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله اعلم منهم من الحج وحضر مواضع  
النسك وقاله اية اخرى اولوي وانا جعلنا حرما امنا وقال الله تعالى  
في اية اخرى عجزا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا فقد علم ان البيت



بالا من فاقه جميع الحرم والسبع انه تم اطلاق لفظ البيت وعنى به الحرم كله  
ان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاء ان يعبر عنه باسم البيت انتهى وقد  
عرفت انه لا حاجة الى هذا التكليف في اطلاق البيت على الحرم وانه حقيقة  
فيه فكل ابيات في توبيت وهل يتوهم عاقل ان البيوت لا تتحقق الا بها كائنا  
وان عادة البيت لها معنى اخر ومن المعلوم ان اقل بيت وضع للابن  
بان فيه مقام ابراهيم عه اية عبارة عن مكة فانه اسكن وبيت بها فانه  
قال ربنا اني كنت من ذريتي بواد عبراني فخرج عند بقلبي الحرم ولم يكن  
ذلك اليوم بناء فالبيت المحرم هو الحرم والوارد في مكة التي فيها الحرم الذي  
فيه هذا البيت فهو نعم جعل البيت مثابة للناس حرما آمنا والناحي  
انهم جعلوا مكة بان اتخذوا منسكا ومعبدا وعادة ام الظاهر تقطع  
عم وان وقع ما اراده نعم وسئوهم من جهة ترويح ابراهيم عه  
وذلك لانه واثان في الناس فالبعض والاعلم واذا جعلنا الحرم رجعا للناس  
وكهنا لم وحرما آمنا واتخذ للناس منسكا ومعبدا للسلطنة وهو الحرم  
الى ابراهيم واسماعيل بعد ان صارا الحرم مرجعا للناس واتخذوه منسكا  
بان يظهره جميع من ياتي اليه ويدخله سرا في ذلك الطائف والمكاف وقدا  
والطائفهنا الزائر والاضحى مقابل للمكاف قال نعم يا ايها الذين امنوا  
ستاءنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغ العلم منهم تلك مرات من قبل  
الفرحين تصفون بياكم من الظهرة من بعد صلو العشاء تلك عورات  
لكم ليس عليكم جناح ولا عليهم جناح بعد هن طوافون عليكم بعضهم على بعض لاية  
وقال قرين قائل ان الصفا والمروة من شعاع فراد الله نعم فمن حج البيت واعتمر  
فلا جناح عليه ان يطوف بهما الاية والسورة المأمورة بين الجبلين هو الطواف  
فتبين ان الطواف في الاصل ليس خصا بالعمل المعهود بل انما هو تكرر بالورد  
على شئ او الخروج عنه والاشكاف والاعتكاف والمكوث هو القيام والاشكاف  
عنده فالبعض ان جعلت البيت مرجعا للجميع هو لا واجب ان يظهر لهم فان الناس  
اتخذوه مرجعا ونسكا واقتلوا النبي الحج والوطن باذن الله نعم ودعوتهم  
اليه ولا ينبغي نزول الوافدين الى مكة نعم في تبصير تبصير الا في حال الخطاة

البيت وهذا مع جديت عليه ان يطاع بخله برضى من هو في غاية الرزانة بالزال  
ضعيف في مكان قد اوهى حالة منكورة فكيف ورب البيت رب العالمين والظاهر  
منها ان هذا التطهير ليس مما يرجع الى البيت نفسه من جهة تشريقه انما هو للتطهير  
الخاصين له فوالله ان لم لا قيام الى الله نعم وانما هم دعوتهم وهذا التطهير  
تعلق بالمسكن وما فيها فان المعنى ان الناس المقبلين الى البيت حبيبين  
لدعوة الله نعم حيث انهم ضيق الله نعم فله نعم صلاتهم فامر ابراهيم الناس اليه  
في ذلك ابراهيم واسماعيل ان يقوموا بهذه الوظيفة وفي هذا من العنايتين  
يدخل الحرم ما يوجب السعي اليه بالرسالة المشي باله قد اقام والحاصل ان السعي  
بين الاضاح في هذا التشرية المستفاد من الاية يحصل ان البيت يظهر  
لكل من يقبل اليه وحيث ان الغالبية تتج من الدخول في هذه الصفا ومن  
جعل التعبير بها عبارة عن التعميم بل التحقيق ان التوكل السعي والذين هم المستحقون  
للسواحي رحمن من الطائف والمكاف فالبعض والله اعلم ان العنايتين  
تختص بالناسك المتعبد بل كل من دخل البيت وان لم يكن من اهله بالنسبة  
فيه ولهذا قدم الطائف وقد عرفت معناه فلا يخرج من الاية احدا  
سعي اليه ودخله باق وجب كما ان صدق الطائف على كل من قصد حرمه وعمره  
وقصد وان لم يحصل منه الطواف بالمقابل للسعي لحصول المنفعة اللطيفة في  
تبصير بني الجناح عن الوجوب في الاية التشرية انما هو باعتبار توفيق الحرة في الكفا  
والعياشي عن الصادق ع انه سئل عن السعي بين الصفا والمروة فخطبه  
ام سنة فقال نعم فبعضه قيل او ليس قال نعم وحمل فلا جناح عليه ان يطوف  
بهما قال كان ذلك في عمرة القضاء وان رسول الله شرط عليهم ان يطوفوا  
الا صفا من الصفا والمروة فتشغل رجل عن السعي حتى نقصت الايام  
واعيدت الاضحية فجاوا عليه فقال لو ايا رسول الله نعم فلا نام السعي  
بين الصفا والمروة والمروة وقد اعيد الاضحية فانزل الله نعم ان الصفا  
والمروة التي قبلتكم فلا جناح عليا ان يطوف بهما اي وعليها الاضحية وفي الكفا  
عن الصادق ع ان المسلمين كانوا يطوفون ان السعي بين الصفا والمروة في  
صنعة المشركون فانزل الله نعم هذه الاية فظهر ان البيت وسقام ابراهيم  
عها عبارة عن الحرم كالمسجد ومن الايات قوله نعم واذا قال ابراهيم رب



اجعل هذا البلد آمنا وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر  
البلد هو الارض والميلد وعينه وجميع ابلاده من ذلك سميت البلدة لا سيما  
مواطن للناس وتأثيرهم ومن ذلك قوله لم يكره البعير بلدة لانها اذا بركت  
والبلد الذي هو البلد الحرام قال ابن عباس بن ابي حرام ما حرما لا يصاد طير  
ولا يقطع شجره ولا تحل حلاله وقال ابن عباس قال رسول الله يوم فتح مكة  
ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمته الله تعالى  
يوم القيمة وان لم يحل القتال لاحد قبلي ولم يحل الا الا ساعة من نهار فهو  
حرام بحرمته الله اليوم القيمة لا بعرضه شوكه ولا ينز صيده ولا يلتقط لقطته  
الا ان عرفها ولا يحتمل غلته فقال ابن عباس بالرسول الله صلى الله عليه وآله  
فانه لقيمهم وليست لهم فقال الا لا حرمه هذا بفصل كونها حراما واصلا  
وعن الصادق عليه السلام ما يفيد هذا المعنى قال من دخل الحرم مستمرا اياه فهو  
امن من حفظ الله تعالى ومن دخل من الوضوء والطهارة كان آمنا من ان  
يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم فظهر ان البلد من عبارة عن الحرم  
التي بعدها اي قوله تعالى وان يرفعواهم القواعد من البيت الاية اريد  
البيت خصوص الكعبة ومن الايات التي اريد بالمسجد الحرام فيها الحرم  
كله بلا ريب قوله عز من قائل قد نرى قلبك جسدك في السماء الى شطر المسجد  
الحرام وانه للفق من ربك الآية ومن حيث خرجت قوله وجسدك شطر المسجد  
الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون الاية دلالة على  
المؤكدة بعضها ببعض على ان القبلة هي المسجد الحرام للناس ومن اعلم  
ان القبلة هي خصوص المسجد بالاعتناء بالاعتناء بالاعتناء وان قبله من قبله  
لاهل الحرم قالوا من المسجد الحرام اما خصوص الكعبة والحرم كله والاول  
نقول ان المسجد الحرام باعتبار تحضه في الاعتناء بالاعتناء بجعله مقدسا  
للحاج والثاني بجعله حراما لله تعالى والثاني هو المراد قطعا لئلا تدل الآية  
على ان القبلة للبعيد وهو الحرم كله وهي افضل من ان تدل على ان  
من من التوفيق لا يصح انما ذات البيت عن القبلة وعن السبعة فقال ان  
الحرم الاسود لما نزل من الجنة ووضع في موضع جعل ايضا بالحرم من حيث  
طبيعة الاسود لئلا يخرج من بين الكعبة اربعة اصيال وعن ميارة ثمانية اصيال

اصيال كل اثنى عشر ميلا فاذا انصرف الاذان ذات النصف خرج على القبلة  
لقبلة ايضا بالحرم فاذا انصرف ذات النصف لم يكن خارجا عن هذا القبلة  
وروى الكليني عن علي بن محمد بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام  
لا يمسك سبيل المقام القوم لها فمن الايات قوله عز من قائل ولا تقابلوه  
عند المسجد الحرام حتى يلقاكم فيه وقوله تعالى وصعد عن سبيل الله وكفر به  
والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ومن المعلوم ان المنى عند  
اغا هو القتال في الحرم لاحصوا المسجد والبيت الصد عن مكة للمسجد وال  
خراج البيت عن الحرم لان المسجد فان المراد اخراج البيت من مكة وما  
الموصوفين فان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث ابن عمر بعد سبعة عشر ميلا من مكة  
المدينة الى مكة وامره ان يزل عقبيه يترصد بها من فرس والمصادر من بعض  
المشركين قتلوا بعضهم واسرى احرار وساقوا العير ما فيه فقالوا لرسول الله  
استحل محرمة المشركين فانه صادف هلالا رجب فتوجه هو انه من ذلك  
ان ما شفع المشركون قبل هذا من ان الكفر بآية الله تعالى والصد عن سبيل الله  
ثم ومن المسجد الحرام واخراج البيت ومن آمن به منه الكبرياء على  
وقوله من عبادة من فحش وفيه تبييه على ان القتال الذي يكون كبر ليس هو  
هذا لان الغرض به نفرة الاسلام واذلال الكفر فالقبض ما صنع المشركين  
قبل هذا وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في هذه من كان منزلة على ثمانية عشر  
ميلا من بين يديها وثمانية عشر ميلا عن يمينها وثمانية عشر ميلا عن يسارها  
فلا متعة فيهن وفيه عن الباقر عليه السلام سئل عن هذه الآية قال لا اهل  
مكة ليس لهم متعة ولا عليهم عرق قيل فاعدد لك قال ثمانية واربعون ميلا  
عن جميع نواحي مكة ودون عقان وذات عرق ومن الايات قوله تعالى  
ذلك لمن لم يكن اهله حاضري مكة قال طاهر بن حاتم المسجد الحرام من اهل  
مكة الحرم وقال الشافعي يكون على مسافة القص من مكة وان كثر اعداده  
المسجد الحرام والمراد من الحرم قال نعم سبحان الذي اسرى بعده ليلتين  
المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وآله اسرى به من الحرم لان المسجد الحرام  
قال ثم حملها الى البيت الحقيقي والمراد الحرم لان الاناء لا تراق في البيت  
والمسجد والاختلاف في ان الحد ثمانية عشر ميلا او ثمانية واربعون ميلا



عشر صله لا ينافي في ارادة الحرم من المسجد الحرام فانه يتقدم المحصور وليس  
المراد خصوص المسجد بالمعنى الاخصر قطعاً وانما بالمعنى الذي هو كونه مسجداً  
انما هو باعتبار كونه معبداً وهذا انما ينطبق على الحرم لا على مكة من حيث  
هي مصر او بلدة بل يظهر من بعض الايات ان الكعبة تمثل الحرم قال عز وجل  
يا ايها الذين امنوا لا تقبل الصيد وما به انتم حرام الى قوله نعم هدياً ياتى الكعبة  
وقد عرفت ان الكعبة اسم للعظم المعروف المتحلل على التمسك منه صار لعب  
تدعى لجارته وكهوب الرمح لاشتمالها على التماسك صارت كهوباً فهدى الله  
من التمسك من خواص ذلك العظم بحبل يصل الخلة ومنه الكعبة والكعبة  
لها تعلق في الارض باعتبار كونها مثابة وامنا فزونات معني والذي بناه الله  
ورفع ابراهيم عليه قواعده وان كان جزءاً من الحرم تابع له محسوب به منه  
متقدمه باعتبار ان طائر ما يعتبر اخره بالجملة فالواجب ان يلوغ  
الصيد مكة او منى قال ابن عباس اذا اتى مكة ذبحه ونذره به وقال  
اصحابنا ان كان اصاب الصيد وهو محرم بالعمرة ذبح جزاءه والوجه ان  
قبالة الكعبة وان كان محرم بالذبح او غيره معني وكيف كان فلا  
يجب البلوغ الى البيت بالمعنى الاخص بل لا يجوز الحرم والذبح فيه وانما المعنى من  
البيت فكونها كعبة لا وجه لها الا باعتبار شئها الحرم كلفانها من  
هي ليست كعبة الا ان تتبع دائرة بلوغ الكعبة وقال عز وجل قال جعل الله  
الكعبة البيت الحرام قياماً للناس الاية قد عرفت ان البيت الحرام هو الحرم كله  
والقيام عبارة اخرى من كونه امناً فانهم يلجأون في شدائهم فيها منون  
فلهذا ذكره بعد ما دلت من الايات على حرمة الحرم ثم الذي يظهر من  
مجموع الايات والاحاديث ان الحرم والبيت الحرام المسجد الحرام والبلد الحرام  
والكعبة كلها شئ واحد الا ان الاصل والعمدة هو الفضاء الذي وقع  
فيه البيت المحصور وهذا هو الوجه في اختصاصه بكونه مثابة من في  
المسجد وكون المسجد مثابة لاهل الحرم وكون الحرم مثابة لمن فاني مع  
ان الفضل شئ واحد كما ظهر من الايات السابقة الدالة على ان لفظ البيت  
المؤكدة على ان الفضل مثابة لجميع الناس في جميع الاحوال هو المسجد الحرام  
ومن الايات قوله نعم في سورة الافعال وما لم يأت بعد هم الله نعم

نعم ومن يصعدون عن المسجد الحرام وما كان في اولياته ان اولها لا  
المستقون وقد عرفت ان الصلوة في المسجد بالمعنى الاخص بل انما كانت  
عن الحرم ومنها قوله نعم في سورة التوبة الا الذي عاهدتم عند المسجد  
الحرام ومن المعلوم انه لم يقع عند المسجد بالمعنى الاخص وانما وقع الحرم  
ومنها قوله نعم فيها جعلتم سقاية الحاج وعامرة المسجد الحرام فان  
عمارة المسجد اخص بها شئيه واسم طائفة ومن المعلوم الذي افترس به او  
اسمها انما هو عمارة البيت فليس المراد به المسجد بالمعنى المقابل للبيت قطعاً  
بل المراد به انما هو البيت الحرام وقد عرفت احتجاده مع الحرم وانه هو قوله  
نعم قبلها ما كان للمشركين ان يعبدوا ما سجدتموه مضاه وان المراد بالبيت  
ما بين البيت والعمارة يتناول بيتها ودمها اسرهم فيها وكنسها وتطهيرها  
وتتويرها بالسر والبر والاحتفال بالعبادة فيها من الصلوة والتمسك  
والدرس وصيانتها ما لم يبين له حديث الدنيا وفي الحديث القدسي ان يهوى  
في الارض المساجد وان داري عمارتها وطوبى لعبد تقرب في بيته وتابى في  
بيتي ثم زارني في بيتي فحق على المزمع ان يكرم زيارته والحاصل ان من الحال  
ان يتحقق العمارة من عبادة الاصنام الذي صنعهم وضع الاصنام في البيت  
الحرام والاقبال اليها والمضوي لها بل يظهر البيت الحرام منهم من عظم شئ  
عمارة المسجد الحرام فكيف يفتقر عباس وشيعة بهذا المعنى وانما العمارة  
فعل من امن بالله نعم الى اخر ما دلت عليه الاية فمن تفسيرها حمزة  
ان العباس لما اسرى يوم البدر اقبل اليه الناس من المهاجرين والانصار  
فجروه بالكفر وقطيعه الرمح فقال ما لكم تذكرن مساميتاً وتكتمون عمارتها  
سناً قالوا وهل لكم من محاسن قال نعم والله انما نرى المسجد الحرام ونحن  
ونحن البيت ونسعى الحاج ونعيل العالى فانزل الله نعم ما كان في بيتي  
ان يعبدوا ما سجدتموه وقبل ان علياً قال للعباس لا تماجر ولا  
تلحق برسول الله فم قال الست في افضل من العمرة امر المسجد الحرام و  
اسعى حاج بيت الله الحرام فزنت اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد  
الحرام والمعنى والله اعلم ان هذا الامر الذي هو تقوى الاختصاص به  
وعدم حصوله لغير المؤمنين ثم اختص به عمه حيث ان اقتضاه لهذه



الصفات اعظم شئون تعظيم شعائره الله تعالى فان المساجد اما تعظيم بالحق  
منه وخلفائه فكما ان داد وقد اكد اذاد المسجد عظيمة والمساجد من  
الاعلام التي تظهر مقامها لهم فتم من اصل بل كل جهة من جهات قوة  
الاسلام حجارة المسجد الحرام وكل وجه من وجهه ومنها قوله عز وجل  
انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الى الحرم وان  
ختمه عليه اي فقرا وجاحية وكان قد خاصوا القطع المتاجر يمنع من  
عن دخول الحرم صفوف يعيكم الله من فضل انشاء ومنع المشركين من  
دخول الحرم من خواصه الثانية في الدين كساتر ما يخص به ولو جاز  
فانه ليس من حرم التحريم وانما الخاصة هو الشرك فالحرم يخص بالان  
يدخل المشرك لشركه وهذا لا يربطه بحبس المساجد قوله عز وجل من قائل  
سبحان الذي اسرى عبده من المسجد الحرام في الجمع قال اكثر المفسرين  
اسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم من داره ما احت على ان يطالبهم في  
برون وهما الحوزة وكان ذلك الدلية في بيتها وان المراد بالمسجد  
الحرام هنا مكة والحرم كلها مسجد ومنها قوله تعالى في سورة الكهف  
او ينادونهم فقالوا انما نزلناهم بنينا ربهم اعلم بهم قال الذين غلبوا  
على امرهم لنخون عليهم مسجدوا المعنى ان مشركي ذلك الوقت قالوا  
استروهم عن الناس بان يجعلوه وراء ذلك البيان قال الملوك  
المؤمنين واصحاب اولياء اصحاب الكهف المؤمنين لنخون عليهم معبد  
للمؤمنين كما هو الحال في روضات الانبياء والائمة في هذا الزمان  
ففي هذا الصنيع بين احترام اصحاب الكهف وبين اشغال الناس في  
دفعهم وفيها دلالة واضحة على ان الروضة المقدسة مساجد حقيقة  
ومنها قوله تعالى في سورة الحج ان الذين كفروا يفتكروا عن سبيل الله  
والمسجد الحرام الذي جعلنا للناس سواء العاكف فيه والباد ومن  
يرد فيه بالحاد بظلم فذو عذاب عظيم وان جازا لابرارهم مكانا يبيت  
ان لا تشرك به شيئا وان ظهروا في المطاف فينزلون والعاكفين والركع  
السجود والصدقات هو عن مكة لا عن خصوص مسجد فالحرم هو الذي  
ليست فيه العاكف فيه والبادي الحجاز والمطوف والمساقر العاكف

فيهم

فلهذا حكموا بان دور مكة لا يجوز لاهلها منع الواردين عنها وسائر الفقهاء  
قرأوا على ارادة الحرم وقوله تعالى وطهر بيتي للعبادة ووجه دلالة  
بل صراحة ومنها قوله تعالى في سورة الفتح هو الذين كفروا وصدكم عن المسجد  
الحرام الآية وقوله تعالى فيها لقد صدق الله ورسوله الروابا الحق الملقن  
المسجد الحرام امين فلقين رؤسكم ومقربين لا تقضوا الآية فان الصد  
انما كان عن دخول مكة ولو كان عن العرة خاصة فليس لاهلها منع  
من حيث هو بل الصد عن الفعل وهو داخل في سبيل الله تعالى والبيت قبل  
الى المدينة راى كانه واصحابه قد دخلوا مكة امين وقد حلقوا ورسولهم  
وقصروا فقصروا على اصحابه فوجوا واستبشروا ووجسروا بهم داخلوا  
في عامهم الحديث فالمراد بالمسجد الحرام مكة وهو مسجد باعها كونها  
حرما اذ عرفت هذا ظهر لك ان الحرم مسجد حقيقة وان لم يكن الاصل  
معناه خصوص المكان المعد للصلاة وان كان شاع خصيصا في هذا  
الامر بل لا اختصاص للصلاة به وانما المصطفى او في غيره كما ان مسجد  
الحرام بالمعنى الاخص للطواف اولى فليس المصلين ان يمنعوا الخارج من الطواف  
فان المطاف من المسجد قطعاً فكون الحرم يلحق بالخاص مسجد انما ليس  
من حيث انه محل للصلاة بل من حيث انه معبد وان كان الاصل فاضح  
خصوصا لطواف فلو لم يثبت صدق المسجد على الحرم ففي صدق على المطاف  
غنية عن وكفاية لا فرق بين الحرم وغيره في الحكم الثابت للمسجد من  
حيث هو مع ان من المعلوم اختلافا في حكم المعابد غاية الاختلاف  
فالحرم اختلف باحكامه في المسئلة تفصيل لكونه حرما وهذا المعنى لا ينفك  
عن كونه مسجدا كما ان البيت بالمعنى الاخص المقص مسجد من انما ليس  
موضوعا للصلاة فيه بل للطواف والصلاة اليه وهذا المقدار يكفي  
فكونه مسجدا بل هو اول في صدق هذا العنوان عليه من غيره فانه كما يخص  
المعبادة بان يطاف ويستقبل واصنافه المكان الى الله وان لم يلزم  
منها الاحكام ووقوعه فيه الا ان هذا ليس تخصيصا بحسب الموضوع  
هو حسب الاتفاق فثبت الله اصنافه باعتبار اختصاصه بكونه معبدا  
به الى الله تعالى وبأن وجهه كان هذه الاضافة مساوية للمهية الطاهرة



على الاسم التي باعتبارها صارا اسم مكان فاسم المكان ما يدل على كونها  
محل لمفعول من المعاني ودائرة هذه النسبة اوسع مما يتبادر والحاصل ان  
اعظم المعابد هما الارباب فيه مع ان الصلوة اليها افضل من الصلوة فيه  
وضعه لان تعبد فيه بل قد عرفت صراحة الايات في كون مسجد حيث ان  
قبله مما لا ريب فيه وقد جعل الله المسجد الحرام قبله لجميع الناس في جميع  
ما كنى وبسبب ان البيت خاصته والحرم الذي هذا اعظم اجزائه بل الاصل  
فيه ومع كونه اصل في تحقيق هذه الحقيقة انه بمثابة الانصديق انبت على  
سائر الحرم المتبع له فلولم تكن سائر الاجزاء واخص الامم فيه كان بيتا  
تامنا ولو لم يكن هو لم يصديق البيت على غيره بل لم يكن غيره حراما واما الاركان  
فقد تم كل واحد نقص فيه فجددت المسجد وعزله من اجزاء الحرم وهو بمنزلة  
لان ان كان بل كان المشتمل على جميع الاعضاء الرئيسية فغير على تقدير ان نقص  
جزء بل ما يبلغ وانفعاله لا يوجب نقصا ولا يضر ولا يستلزم في صدق البيت  
عليه وبهذا يظهر وجه الجمع بين اختصاصه بكونه بيتا تارة وشموله لجميع الحرم  
اخرى ومن هذا القبيل لفظ مسجد الحرام بالنسبة الى جميع الحرم وخصوص ما  
هو المعروف فان الحرم المتخصص لان تعبد فيه انما هو هذا المكان و  
اما غيره فليس بهذه المثابة ويؤا في كون مسجد الحرام من غيره كما ان المشتمل  
على الاركان في الشبان والحوالي من غيره وقد صدق البيت عليه وحيث ابقى  
لغيره مواضع مخصوصة من معنى عرفات والمشعر اسم خاص لم يبا در من  
الحرم سواء مع انه اعلم بغيره او لم يكن وهذا من قبيل الفرق الحيوان الى جهاز  
الاشياء وان لم يستقر فانه انصرف بدوي وظهر الماء في جهاز الحدود  
لذلك والبردم مع ان الحقيقة واحدة فان الماء بالانجاء لا يختلف حقيقة  
وتقبل ما هيته وليس هذا الاختصاص بهذه الاصناف لثباته في خاصته  
فالاسماء الاعوان الماثلة انما هي المسائل وهذا لا يتا في كونها اصنافا  
في هذه المرحلة كاصناف الجرد وبالمجمل فالمكان المتخصص للعبادة باقى  
وجه كان من انيقا عنها فيه واليه او الطواف عليه بمقتضى تحصيل  
على جهتين من احدى قسمة سائبة ومن الجهة الاخرى قسمة موجبة  
اما في السلب فالقسمة كلية واما في الاثبات فيختلف حال المعابد غاية

غاية الاختلاف في فاقل جزء من الحرم عبادته الاحرام فانه لا يتبدلها  
احدا الا هو كما والترويض المعلومه وعبادة معنى اراقة الدماء على الوجه  
المعبر وعينه وهكذا الحال في عرفات والمشعر واما المسجد فهو مخصص  
يتعبد فيه فقط وان كان من ارادة زيارة البيت ومن ادائها الطواف فانه  
من عزله وجوب التعظيم وحرمة الاهانة في المكان والزمان انما هو باعتبار  
الانساب الى ما هو محترم بالذات وقد عرفت ان كون المكان حراما تكفى  
في كون مسجد وليس له من الاحكام الا ما يتحقق بكونه حراما اما دخول المحدث  
او تعبد فيه فله ولهذا فلا يأس بالعكوف والقيام فيه واخذ وطنا مع انه  
لا يخلو عن الاحداث والنجاسات بل الحاشية من المقربات مع عدم تفريقها  
عن الارباب واما معنى تقرب الى الله فكم بأراقة الدماء فيه بل هي من اعظم  
شؤون مناسكها وهكذا الحال فيما بين الصفا والمروة وعرفات والمشعر  
ما تحفظ له من العبادة لا يوجب الانساب اليها التزمه عن الامر من بعد  
المشافة بل لا تستلزم واما ما تحصى للصلوة والطواف او جميع العبادات  
فكلها لا حراما فاما التمسك اليها كالمصاحف بالنسبة الى كتاب الله فكم والقرآن  
المقدس بالنسبة الى الايدان المطوية والادب ان بالنسبة الى الارواح المقدسة  
والارواح بالنسبة اليه فكم فالبيت يبلغ من شدة الانساب اليه عز وجل  
مبلغا لا يحول المحقق استقباله واستدباره حال الخلية او يكون كل مناهة  
شديدة فانه بمثابة العرش في الارض فكيف يجوز المحدث بالحدث الاكبر  
ما هو بهذه المنزلة مع ان الصلوة من حيث انها معراج المؤمنين واقبال  
اليه فكم لا يجوز لهذا المحدث بل المحدث بالحدث الاصغر ان يقربها الا  
مستحبا واذا اشتد المحدث كالمحضر فلا يجوز له حقوق القضا سقط  
عنه فاليه في الاسكان بمنزلة الصلوة في الافعال وهذا امر لا سري له  
للعقل فيه وانما هو معلوم بالاثبات النبوية والنواميس الالهية فكم يستقل  
بالاداب بالنسبة الى موضوعاتها التعبدية وكلها بل هذه المنزلة  
من الاماكن ثبت لهذا الحكم ومن المعلوم ان مذهبنا بمقتضى اجابا اهل  
البيت فكم ان كرمه افضل من الكعبة وظهر حال روضة البقيع وسائر  
الائمة عهم ومسجد الكوفة والسهلة المقص من الاخبار وهكذا مسجد بطن



بل يظهر من الاخبار ان رؤسائهم عظماء عند الله لهم من البيت الحرام هذا  
 حكم المسئلة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة فيها بالخصوص و يظهر من  
 انهم هذا المعنى بعد ان لم يثبت في صحيح ذلك ان المعروف بين اصحابنا  
 قد تم انه يحرم على الجنب الجلوس في المساجد واللبث والمكث على اختلاف  
 عباراتهم او مقاصدهم او مطلق الدخول لا لاجتناب كما تقدم في كلام اخري  
 وكذا اوضح في غيرها ولو من الخارج ويحرم الجواز في المسجد الحرام ومسجد  
 مكة خاصة واختلط في الحاق المشاهد المقدسة والحق ما حققناه من ان  
 ثابت اولاً للمشاهد المقدسة ثم للبيت ثم للمسجد الحرام ومسجد النبي ثم  
 مسجد الكوفة وان الوضع من حيث هو جائز وان سائر المساجد يكون الجنب  
 فيها لا حاجة وترفع الكراهة عند الاحتياج وان لم يبلغ مرتبة الاضطرار فتعذر  
 نعوذ بالله تعالى انهم استدلوا عليها ذهبوا اليه من عدم جواز دخول الجنب  
 سائر المساجد الا بجهت القبول ثم في سورة النساء يا ايها الذين امنوا  
 لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابري  
 سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احدكم من الماء  
 او لم يستقم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا غصلاً طيباً فامسحوا برؤوسكم وبان  
 ان الله كان عفوا غفولاً فان زلزلة ومحمد بن علي قال قلنا لا يلبس  
 عم الحائض والجنب بدخول المسجد قال نعم الحائض والجنب لا يدخلان  
 المسجد الا بجهت ان الله تعالى وتبارك يقول ولا جنب الا عابري سبيل  
 حتى تغتسلوا والتحقيق ان الآية الشريفة لا تصلح لهذا المعنى فلا بد من حمل  
 الرواية على ما يوافق المعنى الصحيح فاقاد ارادة المسجد من لفظ الصلوة  
 غلط لعدم العلاقة المصححة وجري المزاج وسال الوادي ليس من  
 من الجواز في الكلمة والآثار استعمال المزاج والوادعي المظهر في  
 جميع المقامات مع ان صحة هذا الاطلاق انما هي في خصوص الجنب والجنب  
 السيد وهذا من اقوى الشواهد على ان الجنب في البيت لا في الكعبة  
 والحاصل ان عدم جواز استعمال اللفظ الموضع للحائض على ما عمل فيه  
 من ابداء البدعيات وقديسهم وقوي في قوله انهم ولو لا دفعنا ذلك  
 الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد

وكذا العكس

ذكر فيها اسم الله ثم كثيرا الآية وهو غلط واضح لذكر المساجد بعد الصلوة  
 ولا مانع من نسبة الهدم الى الصلوة بمعنى ان فعل المعهودة فالصلوة عبادة  
 عن معانيها ليهود وعن ابن عباس والفضائل فتارة قال الزجاج  
 بالجرانية صلواته قال ابو العباس الصوامع للصوامع والبيع للبيوت والصلوات  
 للصائين وعرفوا الزجاء الصوامع والبيع للصائين ولا التي يجرها في  
 الصهارى والثانية هي التي يجرها في البلاد وقد يجر ان المراد من الصلوة  
 المساجد وان من قبيل واسئل القرية وقد عرفت انه غلط واضح حيث ان  
 استعمال القرية فيمن حل فيها غلط وانما يجوز اسناد السؤال كما يعرف  
 مجاز في الا سناد مع ان الآية تأتي هذا المعنى واللام يمكن لذكر المسجد بعد  
 الصلوة وجه وعلى تقدير جواز اعادة المسجد من الصلوة فعدم وقوعها  
 في الآية الشريفة معلوم بقرينة قوله تعالى وانتم سكارى فان المراد بالصلوة  
 عن قربانها في حال السكرى الا كان المحض من المعهودة لا  
 قطعاً وحيث ان لفظ الصلوة لم يتكرر فلا يجوز اختلال المعنى في المعطوف  
 والمعطوف عليه فان المعطوف يقتضي التثنية فلا بد من ثبات المعطوف  
 عليه على حاله في المعطوف واللام يمكن حطفاً والاستخدام في مثل المقام  
 غلط صريحان ذلك ان الصلوة تتعلق بها حكم ان عطف احد على  
 الاخر فاشتركا باللعطف في التعلق بها قالوا وان شرها اقامت ما بعد  
 مقام ما قبلها بجنباً معطوف على وانتم سكارى فهو حال الفاعل  
 لقربوا فالجملته بحالها جزعانية لا اعرافاً والحال والواو وانما هو الـ  
 على ان ما بعدهما كما قبلها في كونه من متعلقات الجملة السابقة عليها  
 وهذا معنى قولنا ان المعطوف بمنزلة التكرار والله فلو كان هناك  
 لفظ صلوة مستعارة بمعنى اخر غير استعمال فيه ولا وتعلق بحكم  
 كانت الجملة مستقلة فان التي من اقامت الصلوة في حال السكرى  
 لا ربط له بالتي عن دخول المساجد الى الجنابة ولا معنى لعطف  
 احداً على الاخر فان احدهما حال لمن منى عن الافعال الا ان  
 حال لمن منى عن المكان والذى متعلق بالعيد فيما قضيتا متباينتان  
 ومثل هذا ليس من الاستخدام ومن رجم انه منه فلا يخبره بواجب

سبق قبل ما يكون  
 مع النص



الفنون العربية بل المحاذرات العرفية بل نقول ان عابري سبيل لا يصديق  
 الا على المسافر حيث ان المسجد انما هو مكان المصطفى للعبادة واستقر  
 وجواره لا يجعله سبيلا بالذات ومقتضى كون السبيل موضوعا ان  
 يكون ما يعرفه سبيلا مع قطع النظر عن وقوع الفعل فيه فهذا المعنى لا  
 يتحقق في المساجد كذا كون الشخص متحفا في العبور ليس للمسافر  
 والمخاض ان عابري سبيل من قبيل من سبيل عبارة عن المسافر على  
 الكناية ولا يصح التعبير عن الجواز في المسجد بهذه العبارة ولو كان  
 المقصود هذا المعنى يجزى ان يقول نعم الاعرابي سبيل ولم يكن لذلك  
 سبيل معنى على تقدير محتمل والاجود ما اشتهر في اللغة فاشهد بان  
 من التعبير لا جريان ولو صح التعبير بعبور السبيل لماعد لواحده في غيره  
 فاهل اللغة تاتي بجلتهم عن ان يعبر هذا المعنى بعبور هذه العبارة فالحاصل  
 ان امتناعهم من التعبير بعبور السبيل مع وقوعه في الآية الشريفة مع ان  
 من ادعى الالتزام بالتعبير في الاخبار فضاها في الايات من اقوى  
 الشواهد على انه من الاعتلاط ثم قد صدر هذا عن بعض الاماظم اما  
 ما عن ابي جعفر فمما قباع لمن خالف عليا في التعبير اراه من  
 المصلحة فكان ليرة محمد بن مسلم كان لها فيه صلاح والعبارة الشبهة  
 في ذلك الزمان فان تفسير الآية على ذلك الوجه مرضي لجامع من فقهنا  
 الجمهور وهو المروي عن جابر والحسن والفضل عطاء والزهرى وغيرهم  
 بل وابن عباس وابن مسعود وما اخرناه هو الذي روي عنه عن علي  
 بن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد والذين اوقعهم في هذا القول  
 وجوه سخيفة منها انه نعم قال لا تقربوا الصلوة بالقرب والبعد لا  
 يعين عن نفس الصلوة على سبيل الحقيقة وانما يعين عن المجرور  
 وفيه ان لا ان وقوع هذا الاستعمال بالنسبة الى المكان فما  
 لا ريب فيه فليس الامر دائرا بين ارادة المعنى الحقيقي وبين ارادة  
 المعنى المجازي لو سلمنا ان القرب الحقيقي لا يشمل الصلوة وان  
 الاستعمال الصلوة في المسجد صحيح وتامنا ان ظهور الصلوة في  
 الافعال على تقدير جواز الادارة المكان منها اقوى من ظهور القرب

ان يقر لالة مجتازين او عابرين

القرب ومعناه فهم عليه كظنون يرمي بالنسبة الى اللسد في قولهم اسد  
 وكذا الحمام واما ان المبالغة في البعد عن الشيء شاعت اذ انها  
 من قول القرب كقولهم ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا مال اليتيم وغيرهما  
 لا تحصى فلا يتبادر من هذا الكلام سواء ومنها انما لو حملنا على ما قلناه  
 لكان الاستثناء محتملا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم  
 يكن عابرا بسبيل وقد خرج عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه  
 لم يصلوة باليتيم واذ كان كذلك كان حمل الآية على ذلك او لا فانه  
 المسافر مع المرض في اليتيم مسجدا لا حتى يقال انه لا يتصل به المسافر في العبور  
 في جواز الدخول مع عدم الاختصاص بغيره من قبيل تخصيص عز الواحد  
 في آية اليتيم مع عدم اختصاصه بالحكم ومنها اننا اذا حملنا عابرا بسبيل  
 على الحب المسافر فهذا امكان واحد الماء لم يكن له القرب من الصلوة  
 السبيل يحتاج الى اضرار هذا الاستثناء في الآية وان لم يكن واحدا الماء  
 لم يجر الصلوة الا مع اليتيم فيفقر الى اضرار هذا الشرط في الآية واما على  
 ما قلناه فانا لا نفتقر الى اضرار في الآية وفيه لا حاجة الى شيء من ذلك  
 فان الاستثناء عن حرمة دخول الحب الصلوة قبل الصلوة انما يصح جوازا  
 بالنسبة الى في الجبل فان سألته الكلية مشقة بالموجب المحزنة فالمعنى  
 ان المسافر ليس بحيث لا يجوز له الصلوة حينما لم يربحوا له ذلك حيث  
 ان فقد الماء في السفر كثيرا يتفق وليس مما يستبعد وقوعه واما  
 انه لا بد ان يكون مع اليتيم فحكم اخر يظهر من بقية الآية بل نقول ان  
 الحكم على السفر والمراد استغناء منه التذرع من جهة الفقدان في الاول  
 والتفريع في الثاني وهذا اطلاق الحكم في قوله نعم وان كنتم مرضى او على سفر  
 مع ان الحكم في الاول مفيد بالضرورة وكل من الاضمارين على التقديرين  
 حيث ان المسافر من حيث هو لا حكم له في المقام فالمضطر هو الموقف  
 وكذا لا يربط لوجوب اليتيم بجواز الدخول في الصلوة حينما فانه كما  
 متغايران مرتب احدهما على الاخر ومنها ان الله نعم ذكر حكم السفر في  
 الماء وجواز اليتيم بعد هذا فلا يجوز حمل هذه الآية على حكم مذكور في  
 بعد هذه الآية والذي يؤكد ان القراءات كلها سحبا الوقت عند قوله

عن الغسل حكم اخر وليست الآية  
 مسوقة لهذا الحكم وبما مر



حتى يغتسلوا ثم يتألف قوله وان كنتم مرضى لا حكم اخر وان حملنا الآية  
على ما ذكرنا لم يجمع فيه الى هذه الاحكام فكان ما قلناه اول وفيها  
عرفت ان لذو عا لا عذر يحكي احدهما الا عذرا فيما ليس لعذر والاخر  
ظيقتهم في هذا الحال فهذه الآية متكفلة لبيان العذر وانما يجوز ان يثبت  
الدخول في الصلوة في حال السجدة وان الطهارة المسبقة الى الغسل  
لا تعتبر في صلوة واما اعتبار اليتم فهو حكم اخر تكفل به الآية الاخرى في حال  
ان ابا جعفر سلمه ذلك فاعتبر لعمارة الذين اخذوا بما ينافي ما روي  
عن علي بن محمد وعلم زياره ومحمد بن مسلم ذلك لما راه من المصلحة في ذلك  
لما عرفت من انه متى غلط فاعلمنا فصرها بها امير المؤمنين ع وعلى  
هذا فنفس الحكم انهم لا دليل عليه نعم لا بأس بما في المراسم من انه يندب  
للمجنب ان لا يقرب المساجد الا بغير سبيل وان كان الاستثناء فاسدا  
لما عرفت من انه مستبعد في الآية على وجه فاسد وان الامام ع تابع  
اعداء الدين نقيته في غلط صدر عنهم لو تبينوا انه لم يلزمه وليس مثل  
هذا مشعرا بالواقع ففضلنا عن الدلالة فان اصل هذه المقالة غلط صدر  
عن جاهل وكون دخول الجنب في المساجد محرما او رجحان ذلك  
عقلا او شرعا هما لا ريب فيه وتدل عليه الاخبار وانما الكلام في الاستثناء  
وان العبد في مخالفة لساخا الدخول بسبب عاقلها ولا شرعا  
وانما هو لو لم فاسد نشاء عن استدلال معقول للشك في اختصاصه من لم  
ياخذ العلم عن اهله فضلوا واصلوا بغيره على ما في رواية عنه ع  
فلم يستقلوا بآرائهم الضعيفة لاهتدوا الى الطريق وفي جزمهم في الحكم قال  
سئل ابا الحسن ع عن الجنب نيام في المسجد فقال يتوضأ ولا بأس ان  
ينام في المسجد ويرضيه وقال الصدوق بعد ان ذكر ان الجنب والحائض  
ان يداخلا المسجد الا جهلذين ولا بأس ان يخلضا الجنب وهو جنب  
الوان قال وينام في المسجد ويرضيه فيجب اقل الدليل وينام الى اخر  
اشتمى ومنه يظهر ان المراد عن عدم الجواز الكراهة ويظهر هذا المعنى  
من الاستثناء انهم فان الحرام بعد رتبة المضطرب وان الدخول في المسجد  
للا جواز مع عدم الاضطرار اليه نيا في حرمة في نفسه مع انه في جزم

في خبر جميل عن الصادق ع للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس  
فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ع هذا حال سائر المساجد وانما  
العارض المقدسة والمساجد المشرفة ففقدت فيها من المساجد جميع  
بل لا يبلغ شئ منها تلك المنزلة فان استمر على جعلها كل حيث قال عليه  
اذن الله ان ترفع والمراد بها خصوص المشاهد ولشعنا انما يتوقف  
على تقبيرة النور وبيان كل فقرة منها وان المسبب نية والائتمار  
وبيان ان الطاهر يخرج من نور الله نعم المدلول عليه بافراد الارض والحق  
بما رجال جزموا بها اصل انهم احزاب لا بان له في الارض طينة ونور  
في ما نزل الية الى يوم القيمة ثم ضرب له مثلا متصفا لا يوافق الخلق  
على الامجال وبيان ان هذه الخلافة مستمرة الى يوم القيمة ثم حكم على هؤلاء  
النوار بانهم يستقرون في بيوت قدراته نعم ان يعظم فيها اسمه وان الله  
يعبدون الله نعم فيها بالعدو والاصال ثم كشف عنهم ثلثا بانهم رجال  
معصومون فان العصمة تحصل لا وصاف المذكورة في الآية وان هذا  
تفسير يستفاد من اخبار فريقين لا تماه بل وحيث يتخلل الى بسط الطريق  
بالكتاب فرد قاله رسالة متكفلة لبيان جميع الجهات فهذا دليل  
على ثبوت الحكم للمشاهد بل وثبوتها من الكعبة بل نقول ان هذا ليس حكما  
تعبديا بل انما هو مما يستعمل العقل بعد ثبوت امرين في الشريعة احدهما  
شدة العناية بهذه السقاة المطهرة والثاني شدة معصية هذه في الله  
من هذه الجهة فبما مل الاصل قدم في الحكم بوجوب حفظ المصاحف والمشاهد  
العقاسات ووجوب النذر الى زوالها وكذا بالنسبة الى رتبة الجنب على رتبة فيها  
الافاقية عدم ورود نية بالنيابة على احد في الحكم بكونه اهان بالصلح اذا  
رتبة او المصاحف مثل هذه الاحكام في الغفلة لانها تدمع مع عدم ورود دليل  
خاص بالمضيق عليه والوجه فيه انه لا يرد عقلا لامرأت في الدين على سبيل  
اليقين اما العناية بهذه السقاة المقدسة فما يعلم من الاخبار المتجاوزة لحد التواتر  
الدالة على ارادة الشارع التعبد ولا يتجمل فيها بل كثير من روايات رجحان  
زيارتهم على الجبل ما فضيلة الحاضر بالنسبة الى الكعبة انهم موصوفة بكونهم  
امير المؤمنين هم كعبة الدنيا وجمع افراح المؤمنين ضروري لهذا هب وليس الامن



جهة تلك البقعة المنورة والحاصل ان عبارة الشارع بتلك القبلة وكونها عند  
 افضل المعابد مما لا ريب فيه وبمقومية الجنبية والقبض انتم كذلك في الحقيقة  
 من المعنوية مثابة او جيت حرمة الصلوة والصوم على الخائف فان الخائف  
 بين يدي الرب بالصلوة والخص للخصوع للرحمن كما في الصوم بمنزلة الصلوة عند  
 فان الصلوة معراج المؤمن وقال نعم الصوم لي وانا اجزى به وهذا الذي يجب  
 شربه ساحة تعالى منه فكل من الصلوة والصيام وما بهما من المنزلة شرفي بعد  
 وكذا كون الجنبية والخصي اذى واما عدم جواز التمسك بها في الحالتين فلا يخفى  
 على دليل اخر للملازمة وكذا بالنسبة الى المكان واذا صار بمنزلة عرق في الكعبة  
 الله والجزء بين الله ووجه الاسلام بمنزلة البصر مع الله وهذا معنى اضافته  
 الى الاسلام ومن قوله نعم ومن كفر فان الله غني عن العالمين فمن تأمل ذلك وسكر  
 وان من حضر من الرعدة عند سلطان على حالة سكرة صالحا بالقدرة التي  
 الازم والعقاب فاذا كانت زيارة الشخص عاصه عنده نعم بمنزلة العذر في  
 وشعر عنه ملائكته والامر في المشاهد اعظم مراتب ولا ينفك في هذا عدم ثبوت  
 هذا الحكم لمساكنهم فلا يحرم الدخول عليهم او في موتهم في حال الجنبية بل يحرم  
 شخص ساكنهم وجعل الكسوف منها ولم يكن البذر في العمل واجبا من احد  
 من اهلهم او خدمهم ومن نزل عندهم وان كان الدخول عليهم محذورا وكذا  
 الا انه لم يكن حراما قطعا وذلك لاختلاف جهات النسبة في الحكم فليست  
 وان تحصى في الاختصاص بهم الا انهم لا حرمة له وعلى هذا المبدأ يختلف  
 الحال نعم ما اعدوه للعبادة او للقضاء خاصة او تعلم الناس فلا هذا الحكم  
 فابداهم لظهور من حيث انها ابدان بشرية لا تشك عما هو لو ازم البشرية حال  
 الصلوة فلا مناص لهم عن الاكل والشرب وما يستلزمه من ذلك المقارن ومثل  
 هذا حكم واضح واما تلك الابدان لما لا استقرار في المراح انقطع عنها  
 تلك العلل ثلث الدينونة وتخصت في الجهة القدسية فلا يقابل ابدان الناس  
 وبما حققنا ظهور اعتبار مسجد حرام ومسجد ابيهم في الحكم عن سائر  
 المساجد ليس امر اعتبار بل بعد حكمها في ما يتاثر بها كالمسجد الاعظم  
 بالكونية بل ومسجد سجلة فيها وظاهر ان ما حكم به اصحاب ودلت  
 عليه الروايات من عدم جواز مزج الجنب عن المسجد في النعم لا

لا يتبين انهم موافق للقواعد فان الحدث اذا تعدى ان الله وجب تحفيظ الجنب  
 ممن لا يهتدى الى التواضع الا لله بعد البيان والتشخيص فانظر لا وسوسة  
 بعض الاواخر في القدي بعد الحكم الجنبية التي يمكن اجنبية المسجد في بعض  
 الاختلاف او دخل فيها بعد ان جنب في الخارج ووسوسة فيما حكم بالقبض  
 من تقدم الفصل على التيم اذا كان راسا اقصه من وجوب الخروج بلباسهم  
 اذا كان زمان الخروج بلباس احدا كما ان كان قريبا من الباب جدا والجب  
 منه الوسوسة في ترتيب البذل على المبدل منه اما الاذن فيمكن فيه كون الطهارة  
 الحاصلة باليتم اضعف من الطهارة الحاصلة من الغسل فحب اراذ الشارع  
 رفع الحدث كما في المقام لا يرضى بكون الجنب في المسجد في الاكفارة  
 على وجه البدلية لا محالة واما عدم جواز العدول الى البذل مع التمكن من الطهارة  
 منه فالوجه فيه لولا انه لزم التساقص وجواز التيم للنوم من التمكن من الطهارة  
 المائية اما هولات الشارع لم يجب الطهارة على من اراد النوم واما  
 منه كونه على رتبة من الطهارة ومن المعلوم ان المائية افضل وعدو الشخص  
 من الافضل الى المفضول اذا كان في سعة لا يابس وحديث يجوز له ترك الغسل  
 راسا في النوم فالاعتناء ببعض مراتب الطهارة بالاول ولوية القطعة وهذا  
 لا ينافي في البدلية فان حقيقة الترتيب في المراتب وعدم جواز العدول عن  
 المراتب الشديدة الى المراتب الضعيفة ليس من جهة مجرد الترتيب بل من جهة  
 اعتبار الالقوى في مقام من المقامات فحب علم الشارع انه اعتبر الطهارة  
 عن الحدث في الصلوة بحيث لا يدخل بركتها في المراتب العليا لكنه اذا تعذر  
 ودار الامر بين ترك العمل راسا وبين الايقان مع طهارة ضعيفة فلا يرضى  
 بالترك بل يكفى الايقان بها على هذه الحالة استحال ان يرضى بالعدول  
 عن المائية الى الرابية مع دوران الامر بينهما **وباعتبار في العمل**  
 امور النية على ما تقدم وتحقيق حقيقة الفعل لما خوذ في ما هيته وبه  
 قوام طبيعة كما هو المعنى للمادة ولا ينافي هذا ما دل من الاكفاء بالدهن  
 قانه صاغية في الاكفاء بالدهن رجاء الفعل على ما تقدم في الوضوء واشتر  
 المحيط بالبقية له حكمها فلا يجب البحث عما احاط به وتحليل اشركا في  
 الوضوء على الاصح لما عرفت هناك من ان هذا موافق للاصل فان اشركا

فيما يقرب العمل







متافصلا فان اعتبار غسل البدن الذي لا يتحقق بغسل الشعر في رفع الحدث  
منا في الحكمين والى بغسل الشعر بل التحقيق ان غسل الشعر المحيط بالبدن غسل البدن  
حقيقه كما ان غسل الجلد غسل للعظم حقيقه وذلك لا يتحد الا بالصل وما بعد  
بالذات عرفا فالاحاطة احاطة طبيعية فالجسم شئ واحد عرفا فيقبل  
البدن مثلا باجزاء الماء على ما احاط به من الشعر وكشف الجاهل ان كثيرا من  
الامور المتعددة لا يجمع اتفاقا لهما من حال الى حال وصيرورتها بعدا لتعدد  
كما في الاستحالة فان الجسم يتقلب الجسم احز ويذول عما كان عليه والباقي  
في كلا الحالتين انما هو المسمى بل بمعنى حدود حرة فيها يوجب النزاع النجس  
كما انها كانت مثله على ما يوجب اثر التعدد في الجهتان بمقتضى ذلك  
من جهة ومقتضى من اخرى فالجسم المركب من الجوز والصورة جوهر مغاير  
لما مركب منهما فالجوزان متغايران ونسبة المادة الى الصورة منها كنسبة  
الموضوع الى الموضوع فلها تقدم عليها ونسبة الصورة الى المادة كنسبة العلة  
الى المعلول فلها اتبع تقدم على نحو اخر فلكل منها من حيث التعدد سبق و  
لحق باعتبارين ومع ذلك فهما من جهة اخرى لا يتميز بينهما هذا في الاجزاء الحرة  
وعلى هذا القياس الاجزاء العقلية كالحبس الفصل لا يتحد في التعدد فجهتان  
في الجسم البسيط من جهة وفي المركب هذا المعنى اظهر كما في اموال البدن وكذا  
الحال في البسيط المتصل فان الحكم المتصل العارض بالجوهر المقدري يختلف  
بحسب المقدار باعتبار الاتصال والافصال وليس هذا الا بالالات الاتصال  
يوجب الاتحاد لا بمعنى نزول التشخص الاول المساق للوجود مضرورة ان  
الاتصال لا يؤثر في الوجود والفساد بل بمعنى طرق حرة فيجب شرع الاتحاد  
في الامور المتعددة بالوجود غاية الاعراض الامور المتعددة حال الوحدة  
اجزاء من جهة وجزيئات من اخرى فلهذا حال الاتصال لو اتفق قائما  
حجزيات فقط وقد كانت الاقدام في هذا المقام فتوجهوا الى الوجود  
وحدوثه واضعف من هذا الاتحاد وما يحصل مجرد الاحتياط كما في الصورة  
ما تصاع من البراءة بالبيوت بالنسبة الى القرية والقرية بالنسبة الى المدينة  
بالنسبة الى ملكة واقليم ومن اتحاد الاتحاد اتحاد الجذر والقرية مع اتحاد  
به فالتعدد في العظم وما احاط به من اللحم والشم والورق والجلد لا

لا يزدل باتحاد الجميع بل لكل وجه من موليها واسما تمام الشعر المحيط بالجلد  
مع العضو وهو ليس في الشدة بمثابة اجزاء العظم المتصلة ولا بمثابة ما عليها  
من اجزاء البدن ولا من البعده كالخف والحيرة فانها انما تتحدان مع العضو  
على ضرب اخر وربطه اضعف والا لاستحال جريان حكم العضو عليها صرح في  
الحكم باختلاف الموضوع والموضوع من جهة المشخصات ومن المعلوم ان الحكم  
على الخف والحيرة انما هو الحكم الثابت للعضو ولا حكم لهما من حيث مغايرتهما  
احاط به من العضو بالضرورة فالاحاطة بالوحدة حيثما سمعت التعدد فلكل  
حكمه واما الحكم الثابت للجوز فيختص به ولا يثبت للآخر واما الثابت للجلد فان  
كان الاتحاد قائما على التعدد فلا يمكن تميز التفصيل فالحكم الثابت للجسم  
المتصل لا يمكن تميزه عن اجزائه فلا يمكن عدم الاجزاء بغسل ما ظهر من العظم  
بل وهكذا الحال فيما احاط به من سائر البدن احاطة طبيعية وهذا القوة  
الاتحاد والافصال فيمكن تخصيص الشيء كجوز والمنع من مرارة الى ما اقدمه كالشعيرة  
الى الشرة فللشرع ان يوجب التحليل اما مع عدم المنع فتدرك الحكم اليه فان الاتحاد  
وان كان اضعف من الاتحاد الا انه انما كان في جريان حكم ما اتحد معه اليه لا  
المانع وقد يكون الاتحاد من الضعف بمثابة لا يكفي في جريان حكم ما اتحد معه  
الا بالاجزاء ونومضه للسر والشر بل لما حصل ان الخف حال البس متحد مع  
الرجل اتحاد اضعف من اتحاد الشعر مع العضو وهو المصير لاجزائه  
عليه ولا تعقل جريان حكم الرجل على جلد بغير الغلالة ملاصقه وقد بينا  
في المسح بما لا مزيد عليه وليس هذا للتبعية الخفا للملبوس للعضو وحلقته  
التبعية ترجع للاتحاد في مرحلة تقطع النظر عن التبعية ويقصر على صرف  
الارتباط وعلى هذا المنطق فقد الاجزاء بل قد شرنا من ان كل ما يمتثل  
لا تفرقها من جامع فخذ ان سيقابلان فيه مع قطع النظر عن الخصوصيات  
لا يتميز بينهما واما التميز باخذها بشرط لا ومن حيث كون كل منهما على طرف  
ومن هذا لتقبل اجزاء المركب فان الجهات الست متقابلة مع انما شئ واحد  
بل لولا الاتحاد لم تقابل الجهات ومع كون الجهات لجسم واحد شئ واحد  
ان شئ واحد اتزاجها جسم واحد وحده يلاحظ الاجزاء لا بشرط لم يتميز لجهات  
واما التميز بملحظتها بشرط في امر واحد فتميز لملحظتها بشرط لا وتقابل



بملاحظة حفظ الامر من اى المتعدد في الواحد وان لم يكن واحدا لا المتعدد ومن  
هذا الباب ابواب لفنون المرتبة فان الترتيب في مرحلة الاتحاد مع انه  
لولا التعدد لم يكن للترتيب تحقق وهكذا الكلمة المركبة من الحروف والكلام  
المركب من الكلمات والآية المركبة من الكلمات والسورة المركبة من الآيات  
وبما حققنا ظهر من ما حكمناه سابقا من التميز كل من الفعل والمفعول بين  
الشئ والشئ فان الاتحاد لم يبلغ مرتبة توجب بطون الشئ ومختصاته  
ولهذا تجب ازالة النجاسة عنها بقدر ما لا يكون الاتحاد اذ كان في  
من التسوية قد توجب استهلاك التابع في المتبوع بمعنى صيرورة من شئ  
وعدا استقلاله في الاحكام ومنه استهلاك الزمان مثلا في الماء والخط  
مثلا فانه اذا كان يسيرا جدا زشره والكلمة بغيره وليس الاتحاد مع  
ما اختلط به على نحو ما يوجب للاختلاف كيفية فيما اختلط به وهذا  
الاستهلاك وهكذا استهلاك النجاسة في الماء المعتمد هذا هو  
من التسوية فان قلة المقدار او جيب الاستهلاك فمن حيث المقدار  
لا يتحقق للتابع بل انما يتحقق المتبوع فالرطل من المضاف لا وجود له  
في الكون المطلق بل اذا اختلط معه فهو باعتبار الاستهلاك الى  
انه لو كان له وصف ظاهر لم يفسد وتثبت لما استهلك فيه فالرطل من  
التراب فيكون البس بوجوب استكمال في الحرة للدم في الماء وتوجب لفضله  
مع ان اشغال العرض به لا يستحال اعني ان التراب فيما امتزج به من  
الطعام يوجب زيادة مقداره فما لا بد منه من زيادة التراب او جيب  
كامله مع الاضطرار كفي وليس هذا الا انه هو وكون لون الدم يفرق  
الماء انهم ليس للاختلاف والافاني الدم من الماء ومن هذا الباب  
سلب الاطلاق من الماء فالاختلاف مع الطين وعذره عند الاطلاق  
بل هذا هو الشئ تلك المستاجر بعض الاعيان التابعة مع ان  
الاجارة تملك المنفعة فان الحيوان في التسوية مستهلك في الصحة  
في كيفية فيها وكذا المرداء في الكتابة بل هو حكم الاتلاف كما في الماء  
المباقي في البدن واللباس اذا كان معصوبا فانه معصوب بالبقاء  
فان ما بقي للتسوية حكم العدم فانهم وقد يكون التخصيص الطول بعد ذلك

بعد الاختلاف لشدة الاتصال مثله للاستهلاك وهذا هو الشئ في عدم  
الافعال البواطن من النجاسات وعدم الافعال باطن الارض انهم كما  
يظهر من رواية الذنوب وكون ما في الارحام وكثير من احكام حكم العدم  
في التخصيص المعلوم جعل الباطن عدما بالنسبة الى الظاهر فهذا وجه من  
لاستهلاك ما في الباطن من الفضول بحسب الطبيعة كالعدرة وال  
بول والدم حكم العدم وهذا هو الشئ جوار دخول من امتلاك بطن  
من العدرة مع التمكن من التخلية في الماء جوار دخول جوار داخل  
النجاسة الغير المتعدية بل عدم شغل الطبيعة لمن يعلم من حاله ان كل النجاسة  
انما في الباطن من البول والعدرة لو كان حكم الموجود الجوار للشفرة  
الطباع ممن يعلم من انه لم يمت امتلا نجاسته وكان تخفيف ما في البطن  
من الفضول مندوبا في العبادات ودخول المساجد والمعايد بل في  
لحضور عند العلماء والسادات بارعة ملاقات الموتى ومن هو معلوم  
الفناء والاختصاص مرحلة اخرى فظهر من كون عمل الظاهر وسعيه  
غدا وسعيه لجمع العضو وان غسل الباطن وسعيه لفرغ مكانها  
من بقايا الباطن على بطون غير مجزئة عن الجزء الذي يعلق بالمسح  
الغسل وليس هذا الا لان ما تخص به البطن مستهلك في الظاهر  
فصار من حالته ولفياته لشدة الاتصال واختصاصه بالبطن  
كما هو الحال في استهلاك في غيره بالامتزاج وقلة المقدار فالباطن له  
حيث ان الاتصال الموجب للاتحاد والبطن الموجب للاستهلاك  
من حيث التسوية الذي مرجعه الى صيرورة ما استهلك من كفيات ما استهلك  
فيه وان كان في نفسه من الجواهر فان هذا حكم تحقيقه لا عقل والشعر  
الحيط للبشرة من التسوية الشديدة صار كالجلد بالنسبة للعضو وان لم يكن  
مرتبة من حيث اخفائه اياها جعلها كالعدم الا ان التخصيص الاختفاء  
في هذا المقام ليس لتخص العظماء البطن والاختفاء بالنسبة الى الجدار  
للبشرة بالنسبة الى ما احاط بها من الشعر برزخ بين الباطن والظاهر  
فان لهما حيزان فمن حيث ان اجزاء البدن يلقى اليها في الظاهر ومن  
حيث ان الشعر الثابت منها متحد معها حتى احاط بها صار ظاهرا



ظاهرا تعلق البدن فالشدة من لبواطن من الحيثة الاولى شفعيل بملاقات الحاسة  
 وبين الحيثة الثانية كبتى لعبل الشعر عن حيلها فان الشعر عينا لعضو كائن  
 الجذر كذا والانفعال كائن ثابت للجذر ثابت للعضو كذا لانفعال في الشعر ولا يتكفي في  
 الظاهر عن الحاسات تعلق احدها في ازالة الحاسة عن الاخر بل لكل حكمه اما في  
 رفع الحدث فيكون عمل احدها او صمد لان الحدث ثابت للسان لا يرفع  
 صدق عمل بدنه او مسهم كفى واما الحاسة فانما ثبت لمحلها شرط المعين فلا  
 يقوم شي اخر مقامه في الظاهر كما انه لا يقوم مقامه في الانفعال واما في الحش  
 المعبرة في ازالة الحدث فلا بد ان يكون من البدن وانفعال البشعة انفعال  
 للعضو فلا يمكن ازالة الحدث عنه الا بعد تعلقه فالعمل وان تعلق بالشعر لا  
 ان طهرته عن الحش لا تكفي في ازالة الحدث بل يعبر مع ذلك ازالة الحش عن البشعة  
 ابقاء حيله واما لو ارد عمل العضو المقصود ففعل البشعة والشعر عينا  
 اولا واما هو في حيلة الاتحاد وهذا انما يرتب عليه الاجزاء تعلق ما ظهر منه  
 لعبل العضو لانه لا يتحقق عمل العضو الا بهما بيتا من ضعف الاتحاد في  
 عدم التخصيص ومنه وقطع البرزخية اجتماع الحكيم واليهذا ينظر قوله  
 ثم تحت كل شجرة حناية فبقو الشعر والقوا البشعة والمجان الحناية محيطا  
 لبدن احاطة به لا تزول واما هو تحت الا ان بل يمتد اوله رجاء عسله  
 في ازالة الحدث فان عمله بمنزلة عمل ما تحت بل هو هو واما الذي لا بد منه  
 في البشعة ولا يقبل في الشعر المحيط بها هو الحش الذي يخص به الجزء الذي  
 عليه فانه مما يتعلق بحيل بشرط لا كما هو الحال في الآثار العقلية والاعادية كانه  
 لظنانه والنظارة الواقعية من غير جعل واعتبار شرعي والحاصل ان  
 ان الروايات التي هي المعبرة في هذا الحكم الذي يطبق عليه دل على عكسهم  
 والاستناد اليها في الرضوى كاشف قطعي عن فساد نسبة الحكم الى الله  
 عما فانه لا قال ان الحناية لا تتعلق بالشعر اولا وبالذات واما هو في البدن  
 المحيط بالشعر الذي هو تحتها واذا به في القول امر اخر بقاء وهو ان عمل  
 البند ككل وان صدق عرفا مع بيوسته مقدارا احاطت به شعره الا انه يجب ان  
 سيعا ب على وجه لا يبق من البدن مقدارا من شجرة فان الحناية لا تتعدى محيط  
 تعد الشعر في البدن بالضرورة واما في حناية واحدة ولا مجال للتوهم

انضمها من شجرة يكون الحناية تحتها كى يرفع بالنعيم ولا يجوز لهذا الكلام وجه خارج  
 عن هذا الوجه الثلثة وحش جعل ثمان تقيها فافادهم لهذا الكلام امرين احدهما  
 مقصود بالاصالة وهو وجوب المدافاة بالاستيعاب والاخر قسمة لها فرع عليه  
 من البيل والنقا فان تعلق الحدث بما احاط به الشعر يجب له عينا بجزان الماء و  
 صبه على البدن في البشعة الا ان اتحاد الشعر مع البشعة على وجه لا يجعلها من الواطن  
 جعل امرين العربي وبزخا متوسط بين الطرفين احدهما التخصيص في البشعة كظهورها  
 لفلة بل الحش في الجيرة وان كانت لها البشعة بجزية على وجه اخر قد حققنا  
 والاخر التخصيص في الاتحاد الموجب لتخصيص ما خفي في البشعة من الوجبات والاحكام عنه  
 اساسا وشال بعضها الى ما يخص في الظهور ولهذا فرع ثم عليه حكيم احدهما ان  
 على الاتحاد وهو اختصاص الشعر بالفضل في ازالة الحدث والاخر على التعداد وهو  
 الحش عن البشعة واما وجهه بالبرافاد امر اخر وهو الاكتفاء بقوله رجاء الفل  
 هذين الامرين على ما تقدم من تحقق الحناية تحت كل شجرة لا معنى له الا ما ذكرناه و  
 كيف كان فمخرج بل الشعر على ان تحت حناية لا معنى له الا ان المضوية ازالة هذا الحدث  
 هو الشعر فكيف استدلوا بهذه الرواية الصريحة في الامر بغير الشعر وبن البشعة على  
 حوان الاكتفاء بغير الشعر لا يفي هذا المعنى وليس مقتضا كون الحناية في الشعر ان  
 ان الاكتفاء بغير اطراف الجذر عن عمل العضو مني على اقتصاص الحناية الفصح  
 الحش وعسل الحيرة مني على تعلق الحدث بها فالجزم المنور مع انه مطا قوله  
 صول مدلول عليه بهذه الرواية الساطعة منها انما النبوة فان قيل هذا  
 الكلام في حش واجازة لم يصح الا ان من فيما اطلعت عليه فانه من كلام  
 الخلق وفوق كلام الخلق وفي ازالة الحيرة والجيب من اتفاقهم على هذا الحكم  
 من جهة هذه الرواية الى ان اطلعت عليها في المداير في ان تقيهم لاني في ذلك  
 من هذا الكلام الذي شغلني عن كل شأن قاله ويستفاد من قول المصنف في  
 البشوع مع تأكيد بقوله ومجيب تحليل ما لا يصل اليه الماء الا قوماً يحلل  
 في الفصل حقيقة كانت او كشيعة وهو مذهب الاصحاب ومن على صحة  
 حجة من زائد من ان عبد الله بن من ترك شجرة متعل من الحناية جوف النار  
 وصحيفة يحيى بن مسلم عن الجعفر بن فاذ الحاضر ما بلغ بل الماء من شعرها  
 اجزاها اما الشعر فلا يحسب غسله للاصا ووجه عن مسق الجذر انتهى فان صحته

١ واوداه بقوله تحت كل شجرة  
 حناية على وجوب التحليل فان  
 الاكتفاء بغير الشعر هي



ابن مسلم صريحة في الاكتفاء والغسل لوصول البلل إلى الشعر وعدم وجوب الغسل  
 أما صراحة الآية فلا نكلا ما في قوله ما يبلغ مصدرية وقوله من شعره استأن  
 لقوله بلغ وهو مفعول مطلق لا يحتاج إلى ظرف إلا أن دخول كلمة عليه نكتة فالغسل  
 أن الحائض يخرجها في غسل الخيض بلوغ الماء شعر رأسها ومع الأجزاء عدم وجوب  
 امرؤاته ومقتضى التعبير بالماء عدم وجوب امرؤاته على أول درجات  
 الغسل كإثباته إدخال كلمة من على الشعر مع أن البلوغ متعدد بنفسه بل واسطة  
 حرف من قبله إدخال كلمة ما في قوله بلغ وامسحوا برؤوسكم ومن المعلوم أن  
 كلمة من للاستدعاء فالمعنى أن تكون الشعر أو بلوغه في الغسل وهو تأكيد  
 في إفاة عدم وجوب الاتصال بالبلل في هذه الحالة لا احتياط في كون  
 الوصول إلى الشعر معتبرا إذا علم أن الوصول إلى الشعر هذا حال صحته  
 ابن مسلم وأما صحته ابن الزائدة فلا بد الشعر من مضافها إلى المقادير  
 وإنما هو مجاز يحتاج إلى القرينة والامتناع في المقام من إرادة معناه الحقيقي  
 بل هو المقصود قطعاً فإن المعنى أن الشعر حيث وجب غسله من الجذبة فلا يجوز  
 التسامح فيه بل لا يعتد بشعره لظهورها مع أن سطح الشعر جرد وهو قليل  
 جد قليل بذكره في الغسل بزيادة الحدث وسبقه المقابلة التامة تحتل هذه الرواية  
 أن المرامين تركه مقدار شعرة من جسده إلا أنه خلاف الأصل بخلاف صحته  
 ابن مسلم فإنها لا تقتضي إلا الإجزاء بتحقيق البلل في الشعر وما أفاده إلى أن  
 رد بطل قوله فلا إشكال في مناساته الإجزاء ببلوغ بلل الشعر ومع وجوب اتصال  
 الماء بالبلل فإن الأول لا يصلح إلا لعدم وجوب التحليل وقد شغلني عن ذلك  
 السيد فقه ما رايته من بعضه وأخر من أسأله في الأدب مع أن هذا الوجه الذي  
 رآه مع أنه لا يستدل به إلا الإجماع فتبين هذا التحقيق فكيف لو كان الإجماع  
 دللاً على ذلك كما ينبغي أن يكون الكفاية والعقل وسوسة وتخليد لوجوب اعتبارها  
 أهل الخلاف فإلى أن الإجماع عرفت هو ليس بوجه عند الامامية بل عند جماعة  
 من المحققين من أهل الفقه بل أحاطوا بعضهم قال علم الهدى في المذريعة في بحث  
 الإجماع اختلف في هذه المسئلة فقال أكثر المتكلمين وجميع الفقهاء أن إجماع  
 أمته النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز أن يجهلوا على ما لا يصلح من خلاف النظام ومما يبعد  
 في ذلك فتوى كون الإجماع حجة وحكي عن قوم من الخارج مثل ذلك وحكي عن بعضهم

فإن مرجع هذه الرواية الشبهة لا ينبغي  
 لكنها ينبغي أن لا تفسر فيجب عليها أن  
 تبلغ الماء من الشعر إلى البشرة ولا يصلح  
 أن لو كان الواجب غسل الجرح من  
 الشعر والبشرة وجب أن يقول  
 لا يخرجها إلا بلوغ البلل في الشعر  
 البشرة ولو كان الواجب غسل البشرة  
 خاصة وجب أن يقول لا يخرجها  
 إلا بلوغ البلل في شعرها وحيث كان  
 المقصود الإجزاء في غسل البنية  
 يغسل ظاهر الشعر غسله لا يفي أو  
 أو لدرجات قال في غير هذا  
 بلغ البل من شعرها وهذه الرواية  
 الشريف السليم منها راعى العمدة

عن بعضهم أنه حال كون الإجماع حجة ذهب إلى أنه لا يجوز الخطأ في كل واحد منها أن  
 ينفي عن جماعتها وأخرون نفوا كونهم حجة بأن قالوا إن إجماعاً على الشيء كجواز ذلك  
 لا يجوز اتباعه وإن كان قتيلاً على نفس الجرح فلهذا لا ينبغي أن يجمع وأن كان  
 عن قياس مع اختلاف العلم وثنائي الإرادة واختلاف وجه القياس أن يقول  
 على ذلك من نفي الإجماع لتعدد العلم باتفاق الأمة مع أنها غير موحدة على  
 من المذهب ونصيح الذي ذهب إليه أن قولنا إجماعاً إما أن يكون قطعاً على جميع  
 الأمة أو على المؤمنين منهم أو على العلماء بما يروى عنه وعلى كل الأقسام لا بد من ذلك  
 يكون الأقسام عدم إدخال فيه لأنه من الأمة ومن أهل المؤمنين وأفضل العلماء  
 قالوا لا يمكن مثله عليه وما يقول المعصوم ثم يكون الإجماع فصار قولنا موافق  
 لقول من ذهب إلى أن الإجماع حجة في الفتوى أنها المخالفة بينها في المؤمنين  
 أما في التعليل أو الدلالة لا نال لعل كون الإجماع حجة بأن العلة فيها احتمال  
 على قول قد علم الله أنه يفعل كما يصح فامتنعوا ولا يجهلوا ولا يوافقوا ولا يوافقوا  
 قول الله وأما النبي أن قول جماعة التي قوله موافقاً لها لا جمل قوله لا شيء يرجع  
 إلى الإجماع معهم ولا يتعلق به من خالفنا بجلل مذهبهم بأن الله تعالى علم أن  
 جميع الأمة لا يتفق على خطأ مع كل واحد من أفراد تلك الأمة بخلاف قولنا أنه  
 لا تأثيره فاقترن فيه فتدبر على صحة الإجماع في كل عصر بأن العقل قد دل  
 على أنه لا بد من كل زمان من إمام معصوم يكون ذلك لظن في التكليف العقلي  
 وهذا هو مستحق في كتب الامامية وقد جعل مما يروى من قوله تعالى أنه لا يخفى  
 امتي على الخطأ على أنه لا يخفى زمان عن إمام معصوم وهو لا يتغير رخصة  
 الخطأ ووافقه في هذه المسئلة جميع علماء الطائفة في المعتزلة وأما  
 الإجماع فعندنا هو حجة بالضمام المعصوم على قولنا لما ذكرنا من فقهاء  
 من قوله تعالى ما كان حجة ولو حصل في شيء كان حجة لا باعتبار اتفاقهم بل  
 باعتبار رفقهم فلا يفرق بين من يحكم فيدعي الإجماع باتفاق الجماعة والآخر  
 من الأصحاب انتهى ما استخرج من أن أخرجه معلوم النسب في  
 في الإجماع معنى على هذا الأصل فلهذا لا حجة لغيره في الاتفاق وإنما هو في  
 قول المعصوم ثم وهذا المعنى مما يتصل لا اطلاع عليه عادة في مثل هذا الزمان  
 قال المحقق الشيخ حسن في المقام الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول



الاجماع في زماننا هذا وما ضاها هي اجز حجة النقل لا سبيل الى اصل  
 الامام فكذلك هو موافق على جود المجتهد من الميراثين ليدخل في حلقته ويكون قوله  
 مستورا بين اقوالهم وهذا مما انقطع باثباته في هذا هو الكلام في الاشفاق  
 من حيث هو مظهر واما ما انعقد بعد الشيخ فانه قد يجمع من الحكمة الاساسية  
 بان مرجع اليه في الشئ وحده ففي العلم عن كتاب الرعاية لولده فانه ان  
 اكثر الفقهاء الذين فشتوا بعد الشيخ وكانوا يتبعونه في الفتوى تعبدوا له لكثرة  
 اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وحده واحكاما مشهورة  
 قد عمل الشيخ ومقتابعوه فحسبوا شريعة بين العلماء وماروا وان مرجعهم اليه  
 وان الشهرة انما حصلت بتابعته قال الشيخ قالوا بالدقة ومن اطلع على  
 هذا الذي ينشر وحققه من غير تعبد الشيخ الفاضل المحقق سيدنا لا يحمي  
 المحقق والسيد رضي الدين طاباوس وجماعة قال السيد في كتاب المستفيضة  
 لثبوت المصحة اجزاء الصلح ولام من الميراث في ان المحقق حدثه ان لم يقل  
 ما صحت مفت على التحقيق بل كما حال التوقيف اذ كان هذا حال المحقق في جملة  
 هؤلاء الاساطين فكيف يكشف عن قول المعصوم مع انهم وان بلغوا  
 من العلم اقصى لا يكشف انما هم عن الحق بل ولا يشعر به واي ربط بين اراء  
 الرجال وبين الحق وانما الملازمة بينه وبين العصمة فظهر ان عدم اعتناء  
 هذا المحقق بما رواه من الاجماع من لوازم اصوله وذهب الى الدخلة في زمره الخا  
 لعين فهل يسوغ لمن ينعم الله من الامامية ان يطعن على من هو من تحول  
 علمهم باعراض من اراء الرجال والتسك بالعروة الوثقى ومن امر النبي صلى  
 عليه وآله بتابعته كيف هو يعلم ان اتفاهم انما هو عن مدرتك بعلم بعباده  
 ومع ذلك فكيف يجوز له اتباعهم في ادب اطل واخفاء الحق مع انه نعم  
 يقول ان الذين يكتفون ما انزل لنا من البينات والهدى من بعد ما ينزلنا  
 للناس ولما يكتفون ما انزلنا عليهم من الاوصاف فظهر ان عدم وجوب النقل  
 في الفصل اظهر منه في الوضوء فان جميع الاخبار متطابقة على سوى الوضوء  
 انتهى لم يبرح منصفه واما السور والدليل وما بينهما في الاعتداله  
 مع البدن يوجب من الوجوه فلا اشكال في وجوب النقل فيه فتوهم ان الجمع  
 من باب واحد يكشف عن عدم الصورة عنوان البحث وجهات هذا الحكم

حكم الشعر الذي لم يجاز به له واخصه ويوجب فيجب غسل ظاهره واما  
 ان من ذلك فلا لعدم اتحاده مع اخرج من حده وعدم كونه من الظاهر  
 اذ اكان من حيز ظاهره باحاط بالبدن ولا يعتبر الغسل كما تقدم في الوضوء ان  
 يحصل على سبيل التدرج بل يجري غسل جميع البدن فلهذا عرفت للاصناف  
 المعتبرة الصلوة وعجزها وان كان هو الاثر والحاصل من الافعال المخصوصة لا  
 نفسها وهو المجرى عنها لظاهر وتسمية الافعال بها انما هي للاختلاف في مراحلها  
 لايجاد كافي لنا سابقا ومن المعلوم ان الشئ لا يدور من حرارة وتخصيل العلم  
 بتحقيقه الا ان الادلة ظاهرة في اختصاص السبب بهذه الافعال فان ما يدور في  
 حيزه على تفصيل هذه الافعال المتكثرة بالنسبة لا يحتمل الاحتمال وهو يوضح في  
 الدلالة من الوضوءات السياسية فان الفعل محله ذو وجهه بخلاف القول لاحتمال  
 مدخلية امر غير ما ذكره في مدخله بالاصل فان ظاهره لا يسبق في الواقع امره دخل  
 في الظاهر سوى ما ذكره في الباب على تقدير الدلالة على الترتيب الذي هو ترتيب  
 في التدرج قاصرة عن اعادة اعتبار التدرج الذي هو موضع للترتيب وعدم  
 هذه الجهة في مقام بيان كيفية السبب ظاهرة عدم مدخلية امر سوى ما ذكره  
 هذا الاصل يقول في جميع الابواب لدفع احتمال مدخلية شيء في الاسباب الا فلا  
 علم بالعدم في اكثر المقامات توضيح ذلك انه قد يتوهم ان الاصل فيما يحتمل  
 في الظاهرة عن الجبته الحدث الاحتمال والاعتناء بالاصل هذه لذة الشك  
 في مدخلية المستكول فيه موجب للشك في تحقق الاثر المقصود والاصل عدم حصوله  
 فانه مسبق بالعدم كما هو المفروض في مدخله فانه قد يظن من الشرع ان هناك  
 حيزا واحدا اعتبر زواله والميراثين للزوال على ان المال من قبلهما وان لم  
 يغير المال عما هو عليه من ازالة الاقدار فان اعتبر قد زلت محضه ظاهرة  
 وبما طين وطهايات على هذه الكيفية الا ان الازالة بالماء على مقتضى  
 طبعه من غير ان يبين كيفية الازالة به في عالم تعلم ان له تصرفا في كيفية الظاهر  
 به اكتفينا باحاطة بل مطلق احاطة واستلزام على البدن حتى اذا لم تعلم  
 بغيره الشارع الماء على كونه مطهرا حلا بالقاعدة الشرعية على ما اشرنا  
 اليها في ادائل المبحث واما ادعينا بان له تصرفا في الكيفية ولم توفرها فلا  
 صانع عن الاحتياط كما لو دل على انه في الوضوء او ان يتم افعالها وان



وان لكل من كيفة خاصة واهل و لم يبين و ذكر معرفة في المظهر لا يبرك  
 لبيان واحدا من الدجالات لكنه يحتمل ان يكون هناك اقل من ماله دخل في هذا الكتاب  
 و احدهما في واقعة و بعبارة اخرى انه وان كان في مقام البيان الا انه لم  
 يعلم انه تصدى لبيان جميع الجهات او اقتصر على بيان بعض الجهات كما اذا اختلفت  
 انما راد بيان كمية الاجزاء على الاجزاء ان لا يكون للوضوء عقبتان و مستحان مشك  
 في الهيئة لا ماض من الاحتياط اما اذا علمنا انه لم يتعلق عرضة بينا حرجية  
 و انما المقصود بيان ماله دخل في هذا الباب لو كان من الادب بالة انه يحتمل  
 ان يفرق صارت من التفرقة لمرحاض من الامور من تقوى على ظهره و قد اورد  
 في يد انها من او الخلق و النشأ الذي يباين العصمة او حكمه دعيت الى اقل  
 بالبيان او تجوز او زمان او مكان في كاعتد بهذا الاحتمال فان الصارف في  
 بالاصل و الحاصل ان العمل المركب اعتبر في امور قد لا حظ لا شرط لا يفر  
 الجزء عن الشرط فلا اقل من الاخره هذا معنى الوحدة و دخول النقية و خرج  
 العديد ان تصدق بالبيان فله يمكن ان يقال انه خصص من الجهات بالبيان و انه  
 لم يقيّد لبيان هذه و هو بالنسبة اليه في مقام الالهة فان الموضع من الجهات لا  
 يتركها في هذه الملاحظة فالمتن لبيان لا يختص بشئ مما يعتبر في الاحتمال ترك  
 البيا بالنسبة الى الامور مرجحة الى احتمال الصارف لا محالة و هو مخرج  
 بالاصل و على هذا الاصل من على عدم الاعتناء باحتمال اعتبار امور لا تحصل  
 فيما لا يخص من العبادات و المعاملات نعم فالمعاملات بعد بين الجهات التي  
 اصل اخر بقية و لا سبيل الى العلم بان المنك في هذا الكلام تصدى لبيان جميع الامور  
 الا على هذا الوجه فالتأثير في كونها في مقام البيان فانه في صدق بيان  
 لضابطه اذ تمهدت هذه فنقول ان ما يدل على الترتيب لا يدل على الا على ان  
 مقدم على البدين و البدين مقدم على الدنيا و غاية ما نريد لعل ان المقدم  
 ان يكون اولى من الدنيا و اما ان من تقدمه فله و بعبارة اخرى قولنا لا يترك  
 بالراس ثم ما يبين تارة في تعيين ما تقدم عن تقدم البعض على البعض  
 اخرى في مقام ايجاب المتقدم و المنع عن التساوي و قولنا قد ذكرنا  
 على وجه صالح لا من فات النظر الى الحكم و التعيين و اما الى خصوص  
 للحكم مقدمه اما معناه اخره للتقديم فليس كذلك ان تختار من في هذا المقام

المقام و اما المراد به انه يجب عليك هذا المنع فلا يجوز التساوي لا تقدم  
 غيره عليه من اداء السفر بآخرة المنع بان يسافر في يوم الغلة في و ليس معناه  
 رجحان السفر فيه و انما معنى كلامه ان يختار في ذلك الوقت حيث اراد الفعل  
 وهكذا الخا لاجل جميع الاحتمالات الواردة شرعا و محتملة في وقت الاداء  
 افادة التدرج الذي هو موضوع للترتيب المدعى احتمال وجوب هذا الموضوع  
 بالاصل في فائز الترتيب نسبة بين الافعال انما وقعت على التدرج فلو سلمنا  
 وجوبها بمعنى اعتبارها في الصحة فلا سلم اعتبارها ما هو موضوع لها و حكم  
 بمقتضى الاصل المزبور يجوز الدفع و التساوي في مرحلة الا يجاز و على  
 هذا فلا مجال للملاحظة هذه النسبة و الحاصل ان مقتضى انه وان لم يفرق تقدم  
 ما اخر الا ان وجوب تقدم ما لا يجوز تأخره عن معلوم و الاصل عدمه بل فيقول  
 قد دلت الادلة على ان الشارع لم يعتبر بين من هذا و هذه الادلة اصنافا  
 من الاخبار منها ما دل من العمل المفعول عنها بالبدن ومنها ما دل على  
 جواز العمل قبل المفعول منها ما دل على عمل الراس و البدن من غير ترتيب  
 الترتيب مع انه في مقام البيان و بالجملة فافكر اعتبار الباب بين ظاهر و صريح  
 فيما نرى اعتبار الترتيب اصل المعنى بل ما دل على الاجزاء بالارتباط بالبدن  
 على ذلك و قبل الخوض في تعرض الاخبار لابد من بيان ما هو المرجع في هذا  
 الاشكال فنقول بعون الله تعالى ان اعتبار التدرج الموقوف عليه  
 الترتيب متفرع على كون مجموع البدن في الفعل لثلاثة اعضاء كما لو جهر و البدين  
 في الوضوء و الا فلو كان مجموع البدن ملحوظا بالمحاط و احد و كان بمنزلة  
 عضو واحد في الوضوء و لم يكن تقدم الاعضاء في الواقع منشاء لا  
 اعتبارا بالتعدد في الفعل فلا مجال للبحث و عن الترتيب فانه في التعدد  
 كما انه لم يتوهم احد هذا المعنى في اجزاء البدن مثلا التي هي ما بين المرقع الى اقل  
 الاصابع غاية ما هنالك انه سبق الاشارة اعتبارا لكون العمل من الاعلى على  
 لتفصيل الذي في الوضوء في جواز الدفع و الاجزاء لاجل ان يقع فيه  
 الكلام كافي عمل كل عضو من اعضاء الوضوء فهل يتأمل ذلك و يمكن ان  
 عمل تمام الوجه دفعه واحدة او كل من البدين او مسح الراس و الوجهين كل واحد  
 هذا لان هذه الافعال كما انها تعدد بتعدد الاعضاء كذا التحليل لا يتغير بتعدد



الاعضاء اجزاء الاعضاء فوضوح عدم تعدد عمل الاصابع مثلا شجرة ما  
 كوضوح تعدد عمل كل من اليدين مثلا فافعال الوضوء ستة والمصباح خمسة  
 شيئا واحدا على وجه التركيب هذا التعدد منشأ عدم اتحادها وتعلق بها الا  
 لفصال فان عمل الوجه يتفصل عن عمل اليدين فانها بينهما من البدن غير  
 معنوي فتعددا فضلا لان لائحة تحيط بعمل مجموع اجزاء الوجه فانها وان  
 تعدت الان للاتصال جعلها على واحد وهذا يظهر اتحاد الفعل في العمل  
 لاستيعاب العمل البدن فالمجموع بمنزلة العضو الواحد في الوضوء لا شرا لها  
 فيما يتفرع منه وحدة الفعل وهو عدم الفصل في هذا الاثر فلا منشأ لتوهم  
 اعتبار الفصل فيما يصل لا محالة والالطوح هذا التوهم في كل من الاعضاء  
 الوضوء بالنسبة الاجزاء فيعتبر فصل عمل كل من الحاجبين والعيون  
 بل الالف والتم والسنتين عن الآخر وتعتبر ترجيح الموضوع للترتيب فيعتبر  
 الترتيب بينهما كما يتوهم في الفعل وبالجملة بعد ما تبين اعتبار استيعاب البدن  
 بالفعل لا تقم به يبقى للترتيب معنى لعدم تعدد الفعل واحتمال اعتبار المشايخ  
 فصل اجزاء الفعل بالاعتراض مع وحدته في هذا المقام من قبيل احتمال اعتبار  
 فصل عمل الناصية عن عمل الالف وعمل الالف عن المشايخ بل احتمال الترتيب  
 بين الحاجبين من قبيل احتمال اعتبار الفصل بين جابتي الوجه وجابتي اليدين  
 وليس هذا من الترتيب بين الافعال بل مرجع الى الفصل بين اجزاء الفعل  
 الواحد ثم ملاحظة الترتيب بينهما ومن المعلوم ان الفصل فيما يتطلبه الوصل  
 لا يرجع الى يحصل فان موضوع الوصل بالفعل والاتحاد بالتعدد لا يقد  
 كقيمة في الفعل وبالجملة فرق واضح بين تعدد الفعل بالذات ووحدة  
 وفي الاول يختلف كيفية الفعل المركب من هذه الاصول الموجودة في الخارج  
 القارة تركيبا اعتبارا بالاعتراض واختلافه وحال المسورة باختلاف ترتيب  
 الابواب والفصول فان اتحاد الترتيب منشأ لاختلاف اتحاد التركيب ضرورة اختلاف  
 الامر المشرع باختلاف منشأ الاتزان واما الثاني فلا تركب فيه من الاجزاء  
 كما هو المفروض في مختلف التركيب باختلاف الترتيب بل لا ترتيبا أصلا لعدم  
 لعدم التعدد والتدرج في الوجود ليس من التعدد من شئ مثال الامر في  
 عمل اليدين المرفق الى طرف الاصابع مثلا الى فعل واحد لا تركيب شيئا

المتعددة باختلاف تلك الاجزاء  
 من حيث تقدم بعضها على بعض  
 وتفاوتها كما هو الحال في تركيب  
 من الاعور

سواء تحقق ذلك الاتصال والاستيعاب من اقل الامر وبعد ان عمل  
 جزء او بعده الجزء الاخر وهكذا الى ان يتم الامر وكذا مسح ظهر القدم عمل  
 وحدا في التركيب فيه ولا يختلف حاله بما يجاء به دفعة او تدريجا بان مسح  
 اصبعاً من الاصابع يعتبر من مسح فان الجمع واحد للاتصال المقصود من  
 اقل الامر فالوضوء اذا تركيب ستة افعال فما لا يتناهي الملاحظة بالجملة  
 لا يتناهي من الاجزاء التي تتصور في الجسم على ما هو الحق من بطلان الجزء الذي  
 لا يتجزى ولهذا لم يشك في دوسكة واعتبار فصل اجزاء الفعل والمسح المسح  
 التي هي الوضوء في كل عضو كالراس في تمام البدن في الطل والحاجبين في العين  
 والتمثال واحتمال اعتبار الشارب امر في الاجزاء وان لم تكن له تعلق بالفعل  
 كتقديم الرجل اليمنى عند الدخول في المسجد واليسرى في بيت الخلا من قبيل  
 احتمال اعتبار اخذ الماء باليمين او وضعه باليسرى على اليمين من في الاما  
 لا فيما يتعلق بالفعل من الاجزاء والشروط بالجملة فالراس في الفعل انما  
 مرفق في فعل اليد والحاجبان في الفعل انما كالحاجبين في اليدين وفي الوجه  
 فلا مع للشك في ترتيب الفعل لانه موقوف على موضوعه وهو تعدد الفعل  
 والتركيب ومن المعلوم ان الفعل بفعل واحد بسيط كعمل الوجه وان تعدد  
 اجزاء المصنوع فانه محقق في المقامين ومشارك بين الامرين ثم يبقى الاشكال  
 في اعتبار الاستيعاب من الاعلى في الوجه بل البدن من حيث انه يجب الاتصاف بينهما  
 من المرفقين وهذا امر معقول يرجع الى يحصل فلا بأس بوقوله عليه دليل  
 ويظهر من بعض الاخبار هذا الاعتبار بالامر بينهما باعادة الفعل اذا نسي  
 عمل الراس واما غير هذا المعنى فالاحتمال انهم تنبيه فظهر ان ما اشتهر من  
 عدم جواز عمل تمام البدن دفعة واحدة الا في الارتماس وما يحكمه الذن  
 بسقط فيها الترتيب في اوقى الترتيب الحكم لا معنى له اصلا فان مرجع الحكم  
 جواز اتمام الفعل الواحد البسيط في زمان واحد بل لا بد فيه من الاتيان  
 به تدريجا وقد عرفت انه ليس ترتيبا وتوهم انه من قبيل عمل الوجه واليدين  
 في الوضوء دفعة واحدة فاش عن عدم تصور ان الاستيعاب بجملة للاتحاد  
 والباطل كما في كل من الاعضاء الوضوء وظهر ان تقدم الحاجبين لا يفي  
 على الاستيعاب من قبيل تقدم اصل الحاجبين في الوجه واليدين على الآخر



لأن قيل تقدم اليد اليمنى على اليسرى ورجعه إلى اعتبار التمام في خصوص الفعل  
دون الوضوء وهذا التفصيل الضاع عند التفحص فمعلوم فلم يبق في المقام إلا  
جاء الاستدلال بفعل الرأس إذا أتى بالفعل تدرجاً ورجعه إلى وجوب الاستدلال  
من الأعلى وأما الاخبار فلا حاجة إلى التعرض لها لعدم ما فيها من عليه  
وإنما ذكرت بذلك بعضها قاله في نسخة سئلت أبا عبد الله ع عن رجل ألبس  
فقال تبدء بفعل كذا ثم تفرغ من فعلك على شألك فلعلك تتركه وترتكبه  
ثم تمضي واستشقتك فصل خبرك من لدن قوله إلى قد قيل ليس عليه  
ولا بعده وضوء وكل شيء أصبته الماء فقد انقضى ولو أن رجلاً ارتدى في  
الماء ارتبسته واحد آخر ذلك وإن لم يبلل وجهه فالسؤال في جميع  
الجهات والحوادث التي كان يظهر من ذلك الآداب وهي صريحة في عدم  
اعتبار الترتيب ومثل ما عني الوضوء ورواية حكم عن الصادق ع ومما  
عنده ورواية أبي بصير عنه ع وسئل عن علي بن جعفر عن أخيه موسى  
عن الرجل يجنب غسل يديه من غسل الخبث أن يقوم في الموضع فيغسل يديه  
وجبه وهو يقدر على ما سوى ذلك فقال إن كان يغسل يديه اعتد به الماء  
أجزأه ذلك والمعنى أن الأجزاء يدور هذا راحاً طم الماء جميع البدن فتنقذ  
الاعتناء من غير فرق بين المطر وبين غيره ومن الجواب ما عني أبا عبد الله ع  
من أن الترتيب يقتضي اعتبار الترتيب فالتفرق بين المطر وغيره اختصاص  
المطر بالتقاطه فالمقصود أن المطر وإن كان نزل قطرة قطرة لكن حيث  
لكن حيث ساء على الماء في الأحاطة التي أرى وليس اعتبار الترتيب في الماء  
غير مطر قال علي بن جعفر وسئل عن الرجل تصيب الخبث لا يقدر على الماء  
فيصير المطر أعجز به ذلك وأجابه عليه السلام فقال نعم إن هذا جزء من ذلك من غسل  
وهذا الصف من الروايات يدل على أن الفعل لا يقتضي إلا أن يغسل البدن  
وإن حصل دفعة ورجعه إلى عدم اعتبار الترتيب ولا لا سقوطه من حيث  
كونه في الموضع المعتبر والمقصود في المطر إنما هو اختصاصه ببعض  
الأعضاء بالبلل على ما هو مقتضى انفصال القطرات ولكن حيث كانت  
حيث أحاط الماء بالبدن على نحو أحاطه ماء غير المطر فلا فرق بينهما في  
هذا هو المقصود ولو كان الترتيب معتبراً لوجب الشيء على الصف على

ولو بالنية على ما يقوم وروايات الارتباض والاختصاص به التي تدل على  
المقصود إنما هو أحاطه الماء بالبدن بما يحوكون فإن الاستفاد من حيث  
الماء على البدن وأجزاء الماء عليه ليس لأحد المعنى فأيها المقدسان ذلك  
كما أن الارتباض والارتباض والوقوف تحت المطر وليس به مقتضيات  
أخر وما يقوم من الارتباض حقيقة أخرى وإنه يقتضي الترتيب بحسب المقصد  
أو اعتباراً آخر من حيث باب الأمور وإنشاء هذا الترتيب من اعتقاد الترتيب  
الفعل بحيث يجب إرجاع جميع ما ينفذ إليه وقد عرفت فإداه وحيث لا يتم  
على عدم اعتبار الترتيب ما دل على حكم المصلحة المقتضية أن مقتضى  
إطلاعه على عدم اعتبار الترتيب وما كلف من العمل بعد لا وجه له لا الترتيب  
بالجملة فليس في الاخبار ما ينافي ما حققناه بل لا أكثر تلك على عدم جها  
الترتيب واستصحاب التمام المستفاد من بعض الروايات الواردة في غسل  
المسبب لا ينافي ما دلست عليه الاخبار على وجه المنصوص من عدم اشتراط  
وأما وجوب الاستبراء بفعل الرأس من حيث وجوب الاستبراء من الأعلى  
كما في الوضوء فلا إشكال في دلالة الروايات عليه وقد عرفت أنه إنما  
يقتضي بغيره حيث وقع الفعل تدرجاً وأما مع المقارنة كما في الارتباض و  
بلط فلا موضع لهذا الحكم نعم كما هو الحال في الوضوء على ما بيناه في محله  
فظهر أنه لا يقتضي الترتيب في الفعل نعم بحسب الاستبراء بالأعلى وبسبب التمام  
وللاصحاب قدم في هذا المقام أبحاث الحاجة إلى التعرض لها بما حققنا  
ظهر أنه لا وجه للاعتبار بكون الارتباض دفعة أو لا سقوط وجوب الاستبراء بالكلية  
وأما اعتبار أحاطه الماء في زمان واحد تحقيقاً لجميع البدن فهو من  
كان مسبوفاً لأنه لا وجه له فلو انفسد جله في الطين مثله قبل أحاطه الماء  
بما سجد جله وإن لم يتبدل بفعل رأسه لأننا لا نحاطه أحاطة واحدة فنية  
فلا تميز إلا من الأسفل عرفاً وبما حققنا ظهر أنه يجوز التركيب من الارتباض  
وجزءه وأما الغفلة للمعة في الارتباض فمع التحفظ على وجوب الاستبراء  
بالأعلى عند المكابح وعدم الدفعة التعريفية فلا بأس بتخصيصه بالسجدة  
المحفوظة لا وجهات الفعل هذه جملة من الأقول في الترتيب وأما  
المحالات فلا إشكال في عدم اعتبارها للاجتماع الصريحة بل الذي يظهر



من صحت خبره عن أبي عبد الله ع عدم اعتبارها في الوضوء إلا على وجه الاستحباب قال قلت فإن حب الأذى قبل أن يغسل الذي يليه قال حب الأذى يغسل ما بقي قلت وكذا غسل الجنابة قال هو تلك المنزلة وأبدى ما لا يبيح ثم أفضى على ما يجرى قلت وإن كان بعض يوم قال نعم فإن هذه الرواية صريحة في أن عدم اعتبار الموالاة في الغسل تكون مع الوضوء بمنزلة واحدة فكيف يعقل التكليف بهذه رواية صحيحة صريحة في عدم اعتبار الموالاة في المقامين فيجب على جميع ما دل على اعتبارها في الوضوء على الاستحباب لا على أن الوضوء على ما نقل عليه بعض الروايات مرتبة من الغسل وأنه اعتبره في بعض الروايات أن من ذكر اسم الله في وضوئه طهر جده كله وفي بعض فكان اغتسل وفي اعتناء الغسل عن الوضوء أي وضوء اليدين الغسل وفي بعض الروايات الواردة في العلل التي دلالة على ذلك وإن الوضوء الكفاية وهو سهل إلا أن الغسل هو الأصل ومقتضاه اشتراكهما في جميع الأحكام والآثار وأما ما يخص به الشدة التي تخص بها الغسل فإنه أتى من الوضوء وهذا أصل يفرق عليه كثير من الأحكام والعهدة في الباب هذه الرواية التي استدل بها من مدنية العلم إلى الصادق ع ولا يخفى على الجيزة لا ريب في صدوره هذا الكلام من الإمام ع على ما يظهر من ملاحظ حال حرز وكذا وحال مثل الصدوق الذي أخذ الأحكام من كتابه فالأمر دائر بين الأدلة وبين الأخذ بكل ما عجزه الذي لا عصية فيه مع العلم بصدور ما مشدداً لأجلها دون محذور تلك الأخبار في نقل لا يكتفى بالحكم من الإمام ع بل في هذه الروايات مسائل الأول تعبر بالطهارة من الخبث وتأثير الماء في إزالة الخبث فإن الخبث في الشرع بمنزلة الأوساخ المعروفة وزوال الحدث إنما هو بالنظافة الشرعية ومن المعلوم أن تأثير الماء في أحداث النظافة في جسم موقوف على إزالة المقدرة فإن الطهارة على ما قدمناه نظافة ونزاهة ومن المعلوم أن توقفنا على الأول والأخبار الشرعية على طبق الأمر العقلي لا يدل عليه ع من عدم تحت كل شعرة جنابة فنبو الشعر وانقوا البشرة فإن الخبث إن كان بشرة فخصص بجنابة مستقل ثابتة تحتها وهو كناية عن وجوب اتصال الماء إلى تمام البدن ولو غسل ظاهر الشعر لا تقادراً لأحاط بطبعها

طبعها فكأنه لو كانت تحت كل شعرة جنابة فبما تحت غيرها لم يجز إلا الكفاية بغسل جزء من البدن عن غسل الخبث الآخر المتعدد والتفاير فكذلك مع اتحاد الحدث ووحدة تكون بحيث لا يزول إلا بالأحاطة التامة والوصول إلى كل جزء جزئاً سبيل التحقيق فليبين ثبوت هذا الحكم مع اتحاد الحدث حكم بأن تحت كل شعرة جنابة فهذا كناية عما عجزنا في الاستاء هذا معنى الفقرة الأولى وصحبت الحكم أنها ثبتت أولاً وبالذات للبدن وتعدى منه إلى الشعر لا تقادراً لثبوت مرتبة الغسل أشغال الحكم بالمرءة إلى الشعر كما في الجدل بالنسبة إلى العظم واللاجرهات لتعنى اشغال الحكم بالنسبة إلى الباطنة ثبتت هناك خاصة مركبة من جنبة وهو لظاهرة من العظم بالنسبة إلى الباطنة ثبتت هناك خاصة مركبة من جنبة وهو اشتركت البشرة وظاهر الشعر وجوب إزالة الجناسة عنهما والتحرر من الغسل والاتصال بالماء بينهما وجوب إزالة الجناسة عنهما معاً أما الأقل فلهذا علة البدن يغسل كل منهما وأما الثاني فلا شرط زوال الخبث عن ظاهرهما إلا التوقف على زواله منها لأن السالبة الكلية تنقضي بالموجبة الجزئية حتى إن غسل ظاهر الشعر أسهل خطبه بالأمر بغيره وعدم اعتبار أن يزيل من أقله أو أن يغسل العبر عنه بالبدن من سبيل دفع الوسواس فلم يبق بالنسبة إلى البشرة ما لا يمتنع إلا الشقاء أي إزالة الجناسة كلام جامع مانع مشترك باقرب النبوة وهو على حد الإيجاز في الإيجاز والحاصل أن تخصيص الشعر بالبيلة والبشرة لا نقادراً على أن تحت كل شعرة جنابة لا يخفى إلا أن الكفاية بأقل درجات الغسل بالنسبة إلى الشعر واعتبار إزالة الجناسة عن البشرة لعدم جواز كونها من الظواهر وأن دخل ظاهر الشعر هذا العنوان وأما المعنى فيها تقدم من الوضوء من بدني بيان وكذلك على هذا الحكم أخبار الكثرة المتكثرة أيضاً كيفية الغسل الأمانة بظهور الفرج من الجناسة أو لأو الأذى من البدن فهو مع أنه متلفظ بقواعد المعرف من أن قاتل الماء فإن إزالة الجناسة الوضوء من المصحة على تأثره في أحداث النظافة والشارع اعتبر الجناسة قفزة وإن إزالة الحدث بأحداث النظافة فإن زوال الأحداث إنما هو بأحداث ضد وهو النظافة على ما سبقين لأن إزالة الحدث متأثر مستقل فإن هذا المعنى هو المستفاد من الأدلة مدلول عليه النبوي ونحوه الأخبار الكثرة فحكم ثبت بوجوده تلك الثانية إذ انحصر الحدث في إنشاء الغسل بطل المعنى سواء



كان أكبر ما نلناه أو أصغر فاد كلاً من الطهارة والحديث حقيقة واحدة  
 ذو مراتب ومقتضى تضاد الاثنين في السببين وتوحيه ذلك أنه لا ريب في  
 أن كلاً من الحدث والطهارة أمر وجودي وجعل أثرهما الأقل اعتباراً من كبر  
 مور الشرعية كما أن الثاني اعتبر شرطاً فكل واحد منهما سبب شرعية وجعل  
 كبر من الأصول الشرعية كما تقدم سابقاً في أن الحدث مانع عن الصلوة كما أن  
 الطهارة شرطانهم ولا إشكال في أن غسل الجنابة يرتب عليه الأثران معاً أي ذلك  
 الحدث وحصول الطهارة فلو كان كل منهما اثر مستقل لهذا السبب اختلفت  
 الأحداث ولم نقل بأن الأصغر مرتبة من الأكبر فلا إشكال في عدم بطلان الفصل  
 بوقوع الحدث في أثناءه فإنه لا منافاة بين زوال حدث الجنابة وبين حدوث  
 الأصغر فلا تصور على هذا التقدير بطلان ما يزيل أحدهما بوجود ما يحدث  
 الآخر فلا تصور بطلان غسل الجنابة بتخلل الحدث الأصغر بل يزم أن يحصل  
 بطلان الوضوء بتخلل الجنابة وحدث سببها في أثناءه فإن الموضع من عدم المنا  
 المستند في اختلاف حقيقة الأحداث واستقلال الحدث بالزوال بعدة الأثر  
 وأما على تقدير اتحاد حقيقة الأحداث واستناد الاختلاف في الأثر  
 لضعف فلا ريب في بطلان فإن المناقاة مستندة إلى الشبهة بل إننا قد  
 من مقتضى أن الذات فالغسل مثلاً يزيل الحدث والبول يحدث مرتبة مما يزيل الغسل  
 كما هو الموضع في تنافيان والمنازع مقدم على مقتضى وتوقف أثره على عدمه  
 بمعنى أن ما شطب عليه من الأثر والرفع والرفع والمنع والقطع باختلاف  
 خصوصيات مع اتحادها لذات مقدم على مقتضى جميع حالاته ونسبته  
 أسباب الحدث إلى أسباب الطهارة نسبة التوافق لا التناقضات هذا ما  
 تعدد أثر الغسل وأما لو قلنا بأن أثر هذه الأسباب إنما هو الأمر الوجودي  
 المبرز عنه بالنور وزوال الحدث إنما يستند إلى وجوده لا إلى أثره المستقل  
 للغسل وج فإن قلنا باتحاد حقيقة الطهارة وأن الاختلاف إنما هو في  
 المرتبة فلا إشكال في المناقاة وحيث لم يزل الغسل أحداث الطهارة  
 لم يكن سبيل إلى اجتماع الحدث فإن الزاوية كما هو الموضع لما هو مشترك  
 على من حدوثه ما ينافيه وإن قلنا باختلاف حقيقة الطهارة التي لا وجه  
 للمناقاة فيهما والحق أن الأثر إنما هو الطهارة التي هي حقيقة واحدة وإن

ليست

وإن زوال الحدث وحققه مشدان إلى وجوده والصدق انصافاً حجباً  
 الخفاء مع الشدة يؤثر الزوال أن قلت أن مقتضى الإخبار أن الوضوء ليس  
 الأكفاء بالصلوات إلى بعض الأجزاء وحسباً عن استيعابها بكون  
 بالغسل تعديلاً كما هو صريح بعض الروايات التي تقدمت لها الإشارة فحيث  
 أنه مما لا يكتفى به عن الغسل اختياراً فهو بالأكفاء في مقام الاضطرار أحد  
 وأخرى من اليتيم الذي يختص بحال الاضطرار مع أن من المعلوم عدم جواز الوضوء  
 بدلالة عن الغسل بل يتعين اليتيم فإن مقتضى الأدلة أن الوضوء ذو الغسل  
 القاطرة وأثره من اليتيم ضرورة أن تمام الحدث به من اليتيم قلت أن الطهارة إنما  
 لا تتجلى مع الحدث حيث أن كلاً من الغسل والوضوء وإن كان في القوة عبارة لا  
 يتوقف على زمن الأحداث فحدث إلا أنه إذا لم يصح للأثر أنه فلا يصح للحدث  
 بخلافه لصعوبة فأنه لضعف في الزوال لا يصح له التوقف إلا أن أثر ما  
 الحدث توضيح ذلك أن مرحلة اختلاف الأسباب عبارة لمرحلة اختلاف الأثر  
 فلا منافاة بين الاختلاف في إحدى المرتبتين وبين الاتحاد في الأخرى ضرورة  
 اختلاف الموضع والجهل فإن مرجع من الأسباب ما لا يتوقف على أحد الأثرين  
 هدم أساس السبب الصلة أساساً ولا ضيقاً ولا عدم التاثر أصلاً عنها مالا  
 يصلح لهذه المرتبة من المقارعة قطع أساس المناقاة لانه من حيث لم يحدث  
 لما يضاف إليه لكن ضعيفاً ومثل هذا لا يختص بالاجتماع مع السبب الثاني فاليتيم وإن  
 لم يكن قالاً لا أساس للحدث لضعف ما حيدته من الطهارة إلا أنه حدث  
 لطهارة ضعيفاً فجميع الحدث بمعنى الزمونه لم يقدار ما يحدث من الطهارة  
 كسب المضادة فيبقى الحدث مقداره لا يزال إلا بالطهارة المانعة وهذا  
 معنى اجتماع الحدث والطهارة والافتقار إلى اجتماع الصديقين من أدلة التاثر  
 وأما الطهارة المانعة فلا أثر لأسبابها إلا الأحداث ما يزيل الحدث  
 رأساً وأما ما يجتمع معه بالمعنى المستند إليه أن قلت مما معنى وضوء الحائض  
 والمسلوس والمضطرب والمستحاضة قلت أنه من قبيل وضوء النقية بمعنى  
 أن المرجع إلى الأكفاء عن الشرط بما ينافيه وإن لم يوفق السبب الطهارة  
 سبباً لا أقول أن هذا حكم مغاير لاشتراط الطهارة فيما يتوقف عليها  
 ضرورة أن هذا تصرف في هذا الشرط والوضوء في جميع هذه المقامات



أما هو المخطط على الطهارة في مرحلة من المراحل بل المقصود أن الكلفا  
بما يقرب من الشيء المتلبس به مصالحة في الحكم أمر معقول وهذا لا ينافي مع  
حصوله تحقيقا نعم لو كان هذا الشربل بالنسبة إلى ما لا يرتبط بالشروط بوجه  
من الوجوه كسح ظهره بغير الغلظة لم يكن الشربل لما عرفت مفصلا ولكن  
يكشف عن ذلك أن التمسك بمقام التقية مع أنه مدعى لا يحتمل تأثره في  
أحداث الطهارة كما مسح على الخف حال الاحتياط إنما يكفي بها لأحد من الطهارة  
بل إنما مرجعه إلى الكلفاء عن الشيء بغيره للضرورة ومن المعلوم المسئلة  
من الاحتياط أن الوضوء الحائض وحلو سها في مصلها أو قات الصلوة  
أما هو المخطط على العادة فهو مجرد صورة لا حقيقة لها مع أنه محفوظ  
لعنوان الظهور بل وكذا الحالة المسح على الجبيرة فأن وصول الماء إليها  
ليس من بدو الحدث قطعا بوجه من الوجوه لا يعقل أن يكون مؤثرا في طهارة  
عليه من الحدث فإنه من قبيل إجراء الماء على الشارب لا زلة النهاية عن  
البدن وإنما مرجعه إلى الكلفاء عن الشيء بما يدينه ويقاربه المصطفى  
الحكم كما في وضوء الحائض ومن هذا الباب وضوء المسحوس وما يشبهه  
ضرورة أن الناقض يرفع أثر الطهارة رأسا ولا يبقى معه شيء كما هو  
مقتضى كونه ناقضا فالمرجع فيها إلى المراجع إليه وضوء الحائض والله  
أعلم بحقيقة أحكامه وإنما هذه جملة ما استغنياء من الأدلة الشرعية  
من عذر أن نعقل التفاضيل ونشير المقام قوله لم خذ بيدك وضوءا  
واضرب به ولا تحسنت فأنهم وهو لا يصلح مع مقتضى ما يمتثل  
المنايع الكثير لا الدم ولا الحدث ولا السيلون فإن الاختلاف في بعض  
والاستحسان إنما هو بكون الأول على مطلق طهارة السوان وكون الثاني  
عرفية معلولا للرض فاحتباس الأول كان الثاني معلولا للرض وانقضاء  
هذه الفرق من التجريد والاستفهام تدل على أن المنيح الاستقلال الذي  
نعتق هذه الطهارة في الدين شيء واحد وهذا الجامع كون المرأة بحيث  
يسيل منها الدم أكثر غالبا فالحيض عبارة عن قذف الدم بل الذي  
يظهر باستقراء موارد الاستعمال الجامع إنما هو الاستعمال من لا  
جتماع فيه والسبب عندنا فيه فإن الجوف من الأول وسيلان الوارد من

الله نعم إلى من من على الحروف من تبين اعتقاد الناس إلى ما في حقيقة  
المرتب عليه السؤال عن مثل الواقعة كما يكشف عنه قوله ثم أصول الدين  
نعم فإن الشخص هذا الموضوع ليس حكما وإنما فكيف يكون من أصول الدين  
وليس يصح من الأسرار وإنما هو أمر واضح بل إنما السرا مائة ثم في مثل  
ذلك الزمان لشدة التقية وبهذا البيان سقط جميع ما يتوهم في الفتا  
ولا حاجة إلى الاطّباب وظهور انهم أن المرجع في خروج هذا الدم من الدين  
أو لا يسر لسؤال الواحد في رفع السوان فلا وجه للاطّباب بالنظر إلى  
الروايات المختلفة فإن الواحد في رفع لهذا الاختلاف وليس هذا المقصود  
أمر يعبد بأمره من هذا الباب التحد في الطرفين بالثقة والعشرة  
فلا معنى للاطّباب بالمعرض للروايات والأقوال وكذا الحال في اعتبار البلوغ  
للحدود بفتح سنين ضرورة أن البلوغ أمر واقعي يتوقف الحيف عليه  
ولا يحصل عارده للنا من قبل بل يتبع سنين فالحدود بالتبع في النساء  
أو خمسة عشر في الرجال انهم عرفوا بشيئة سوا العانة فإنها انهم كما سقم من  
البلوغ بالذات وتوهم أن البلوغ أمر يجعل أو أن المصطفى في ضرب بلوغ  
وإن تخلف فيه أو الحكم الواقعي هذا المقتضى وخمسة عشر وإن يتحقق الشيء  
فهو بلوغ شرعي وإن كان النظرا أو لا إلى البلوغ الواقعي أو أنه حكم ظاهر  
فإن يعلم التخلف يرتب عليه آثار البلوغ فاسد لعدم استعار الأدلة الشرعية  
صحتها ومقتضى جعل البلوغ موضوعا وكون ما في الأدلة مقتضى الطبيعة  
كون التخلف نادرا وإن هذا الواقع يكشف غالبا في هذا الاجل فلو لم  
يتبين ولو بالاطمينان لم يرتب حكم البلوغ وبما حققنا بظهوره لا إلى  
في المقام لاعتبار التحقيق فإن مثل هذا المنيح مما يحصل تدريجا لا يعقل  
ضبطه الا تسامحا وتقريبا انتهى أن خشونة شعر العانة مما ينضبط  
بالأيام أو الساعات والدقائق وهكذا الحال في جميع الميزات  
فهل يصح ضبط بلوغ الفواكه وما يشبهها الأعلى وجه المقتضى توهم  
أن هذا الحدود ولحققت من عجيب الأوهام وهذه الحالة كما ترى في تحقيق  
الحق في هذه المرحلة وأما اعتبار التوال في أقل الحيض وهو الثلثة  
فمرجه إلى أن الوحدة تتوقف على الاتصال وعدم الانقطاع بخلاف



ما نضاده وهو الطهر وهذا من البدن هيات ولا فرق فيه بين  
قل والاكثر ولم يتامل واحد فان النقاء المتخلل حصصا لبعض  
مستقر العشرة تحققت وان رأت بياضا والاستطفا لا معنى له الا  
استكشاف حال البياض المراد بين الحوض وبين الطهر فان الفتوة  
لنرى طهر الا ان لا يستمر باذخال القطنة لا معنى له الا استكشاف  
حال الباطن من حيث الاشتغال على الدم والعدم فجعل العلم ببر الباطن  
من الدم يبقى المتكشفا بقاء الحوض وزواله وعود الدم قبل العشرة بالصفاء  
او في ايام العادة يكشف عن ان البياض المكشفا بالدمين كان حضا  
ولو كان طهر لم يكن لهذه الاحكام معنى ولم يتخذ الحوضان تحليلا  
ولم يكن اقل الحوض ثلثه ولا اقل الطهر عشرة ولا معنى للحوض المستقل  
بما تعقب طهر ضرورة استحقاقه اتحاد الصدرين والفصل بالعدم من بل  
لنشاء الاتحاد في المقام وهو الاتصال والاصل ان المعلوم بالوجود  
تحقق البياض في ايام الحوض واكتشاف النقاء بالدمين الذين لا ريب  
في كونهم الحوض مع وحدته فكان العادة او غيرها فلا ريب في  
امكان الفترة باعتبار وجود الدم في الباطن في تمام المدة او في كل يوم  
لحظة في الاقل خاصة لا يحصل له بل انما المعبر وجود الدم لحظة في  
الاقل خاصة لا يحصل له بل انما الاستكشاف تحقيق الحوض لحظة  
في الاخر لا استكشاف النقاء وعدم كون النقاء طهر ضرورة ان الاصل  
على القذف والتصدية متوقف على وجود الدم وتكونه على تقدير  
العدم فلا مانع عن الانصراف ولا معنى للطهر الا ذلك واما روايته  
بونس فلا اشعار فيها بان اقل الطهر الحوض غير منضبط فان قصدها  
ان المتقوة حيث يظهر لها كون الدم حضا والبياض طهر فعمل على ما  
رأته وهذا المعنى يمكن تعقده في تمام الشهر يعني انها ترى الدم بالصفاء  
في اوله وتحتكم بالحض بعد ثلثة ايام ثم ترى بياضا فترجم الطهر ثم ترى  
الدم فترجم ان هذا هو الحوض ومن ما تقدم وهكذا الى اخر الشهر في  
يجري عليها بعد انقضاء الشهر الا ولحكمة المستحاضة اي من استغنى  
بها الدم ولم تعرف الحوض من الطهر وكيف كان قالوا لست تصدق

من الثاني والواو والياء لا اختلاف بينهما بحسب الذات كما يظهر من الاعمال بالبره في الا  
علل وانما الاختلاف باختلاف القوصيات فان الدم يناسب الاجتماع كما ان  
الكثرة يناسب السيل وكيف كان فالنفس انما هو اقتضاء الاشتغال على ما فيه الكثرة  
ويجاء فان العلية لا تقتضى تحققه في المرء وان كانت بالنسبة بحسب الطبيعة  
فالسجدة المثمرة ان يكون مرتبة لا تفرق حقيقة في مقام بل بالسجدة عن الاشجار  
لوجود الاقتضاء في النوع وهذا هو السر في ان السجدة في الاستعداد لا يفرقها  
لاستصحاب فان هذا ليس من الشك في المتقن بل في المانع كما اذا كان الشك  
في الموت للجهد يتاخر في القول او الشك في الزمان من جهة الجهل بمقدار  
لنهار او الليل بحسب لوتيه حال المور لم يبق شك في الشك لسبب المانع خصوص  
ومن اراد مزيد بيان فعلية ما حققنا في رسالتنا في الاستصحاب واقرى في  
المرتبة ما اذا كانت المرء في سن من تحض وان كانت لا تحض في اقرى  
منها ما اذا شرعت الطبيعة في القذف وان حصل النقاء والاظهر  
الاقرى من الجميع ما اذا خرجت الدم من المادة وسالت وان بقيت  
في الباطن ولم تظهر الاظهر ما اذا بلغ حد الظهور بالخروج من الرحم  
الى الخارج ولا ريب ان سبب الحدث انما هو المعنى المنتزعي من الظاهر  
كما في سائر الاحداث ولكن ما يخص به الحوض من عدم نفوذ الطهر  
وحركة العادة والوطى هو ذلك الموضوع لعينيهام المعنى المنتزعي  
لا ريب في انه بالنسبة الى عجز الوطى ليس عبارة عن الحدث و  
يظهر انتم نقالى ان الوطى لا يحرم بالنسبة الى الحدث بعد الطهر  
قبل الموضوع ولا يتحقق الا بوجود الدم ولو في الباطن ام يكون عدم  
انصراف الطبيعة المستكشف بخروج الدم بعد النقاء في ايام العادة بل  
قبل العشرة عموما يظهر انتم نقالى الاظهر ذلك فان النقاء اعم من الطهر  
ولهذا احتجنا الى الاستطفا وبعد وجوب الدم عقب النقاء يظهر  
نقاء الحوض حال النقاء فالمحضر عبارة عن حالة القذف لاقتضاء  
الفعلية بان ذلك ان الطبيعة من اول شرعها في هذا الى زمان اخر  
لها حالة واحدة تنصف المرء باعتبارها بالحوض وهو حقيقة واحدة  
فانصت للقذف صغيرا والمرء حاضق باعتبارها ونفوذ من جهة وانصت



من اخرى والذي يدل على ذلك ان الاستظهار بعباره عن التمسك  
استكشاف حال النقاء المرددين ان يكون طهر او حضا فبعد الاستبراء  
با دخال النقطة والعلم ببلوغ الرحم من الدم ربما يبقى التردد في حصول  
الطهر لاحتمال البقاء الى العشرة ومن المعلوم ان البقاء في حال البراءة  
ليس الرحم ليس الى التمسك للدفع والفتن في التمسك بوجوه ان الدم بعد  
حين وليس هذا حكما تعديدا بل انما هو موضوع واقعي للاحكام التعدينية  
كما نطق به الاخبار وبقاء احكام الحيض في ايام الاستظهار انما هو مقتضى  
الاستصحاب والحاصل ان المحيض هو امر واقعي موضوع عرفي لا يحد  
في طهر في العدة والكثرة بحسب اصل الخلقة والطبيعة انما هو هذا المعنى هذا  
حال نفس الحيض وامامه فكل ما في الروايات معروضا في نفسه ليس  
خفاء وسبغها هو على الصفات والعلامات فظهر ان تعريف  
الحيض والدم باعتبار الاحكام كالتمسك بالبقاء العدة شبهة في ذلك  
كل من التقاد كذا الحال في التعدينية في طرفي القدر محدود فظهر  
فان ما صدر من تصدي التعريف كما انه ظهر ان كون الدم متصفيا  
بالاوصاف المذكورة في الروايات خاصية مركبة بحسب الاقتضاء وهذا  
لا ينافي الخلف فان الدم بحسب ذاته هو لا ينافي لانفكاك بالحق  
كما ان خلوصه عنها انما هو كونه بمجرى ان عجزه عن الحيض ليس بحسب  
اصل الطبيعة مستجما هذه الجهات بل الاستحاضة في بعض هذه  
الصفات بل انكسب بحسب اصل الطبيعة كما هو مدلول الروايات ولا يخفى  
ان الروايات في جميع المقامات في هذا الباب بعدد بيان ما هو عليه  
دم الحيض بحسب الواقع فلا يستفاد منها تصرف وضيوع هذه  
المقامات فتميز العدة عن الحيض بكونه مطورا او مستعاضا انما هو  
بحسب الذات فان اختلاف العقول الموجب لثبوت الخلف عن الحيض  
انما هو في الموضوع الواقعي بل لا معنى للتصرف التعديني في مثل  
المقام ضرورة ان الدم العدة والحيض امران واقعيان  
ترتيب عليهما الحكم الشرعي واما ما في الرواية من الالتفات يمينا وشمالا  
وقوله نعم سرائره فلا تدبره ولا تعجز هذا الحق اصول دين الله

بصددين اقل الطهر والحيض ولا استعاضا عنها بان الدماء كلها حيض  
وان النقاء في تمام المدة طهر او ما الرواية التي استدلت بها على عدم  
التوالي فهي على اعتبار التوالي والحكم بان النقاء المخلل حيض حقيقي لا ينافي  
لنقض ذلك حيث قال في بعضها فاذا رأت الدم المرة في ايام حضاها كانت  
الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهو حاض وان انقطع الدم بعدها  
رأته يوما او يومين اغتسلت وصلى واشطرت من يوم رأت الدم الحقة  
ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى  
تتم ثلثة ايام فذلك الذي رأت في اول الامر مع ان هذا الذي رأت بعد  
ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم  
تري الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأت لم يكن من الحيض وانما كان من  
علة احاطة في خوفها واما من الجوف فعليها ان تصد الصلوة تلك  
اليومين من التي تركها لانها لم تكن حاضا فيجب ان تصلي ما تركت من  
الصلوة في اليوم واليومين وان تم ثلثة ايام فهو من الحيض وهو مقتضى  
ولم يجز عليها التقاض ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام فاذا احاضت المرة  
وكان حضاها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلى فان رأت بعد  
ذلك اليوم ولم يتم لها من يوم رأت عشرة ايام فذلك من الحيض على الصلوة  
فان رأت الدم قبل ما رأت الثاني الذي رأت تمام العشرة ايام ودام عليها  
عدت من اول من او مارات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي  
ستحاضة تعمل ما تعمل المستحاضة الحديث فقولهم فان رأت في تلك  
العشرة ايام من مارات الدم يوما او يومين حتى يتم ثلثة ايام  
مطناه انه يعتبر في اقل الحيض ان يكون ثلثة ايام ولو بان تری الدم  
يوما واحدا ثانيا بعد ماراته او لا قبل انقضاء العشرة كما هو مقتضى  
قولهم يوما او يومين فان تحقق الثلثة وتامتها بثبوت الدم ثوبا  
ثانيا بعد ماراته يوما او لا لا معنى له الا ان اليوم الحاض  
باليومين الذي رأت الدم فيها من حمل الثلثة فاعتبار رأت الدم  
قبل العشرة ليس لخراج ماراته وانما هو دون الثلثة بل انما هو  
للتحفظ على الطهر في ذات نفس الرواية بعد النقاء انما هو لتحقيق



الحيض ولو اراه فاما اعتبار ركوبها من جملة العشرة فليس الا للحفظ على  
 الأكثر فان استحالة تحقق الاقل الا في العشرة بيلة غير حا قبل السبعة  
 بدية حيث ان اتصال الايام المحقق للوحدة يقتضي ذلك ففاد الرواية  
 ان رطوبة الدم بعد انقطاعه لا بد منها لتحقق الحيض ولو يوما واحدا  
 لو كان المجموع مما رأت فيه والفترة وما رأت ثانيا يبلغ هذا المبلغ  
 اى ثلثه وهذا مع قولهم حتى يتم ثلثه ايام وهذا بان يكون كل من اللويح  
 والفترة يوما واحدا وقد تكرر هذا المبلغ في هذه الرواية مع ان كون  
 الرواية بصدد بيان حدود كل من الحيض والطمح بحسب ما هو الواقع  
 يكفي في استفاضة هذا المعنى منها ضرورة ان الحيض لم يزدات ولا ينقص  
 هو الواقع وجود الدم ولو في الباطن في كل من الايام ومن الاخطا طي  
 وجوب الفصل والصلوة في ايام العادة بعد ما رأت الدم بحسب الظاهر  
 مع احتمال العود قبل العشرة فان رتبها في ايام الحيض الدم كما هو  
 المعروف موجب الحكم بالحيضة خصوصا اذا كان بالصفات ومن المعلوم  
 ان الانقطاع لم يكشف عن الطهر لانه لا شطرا الاستطفا كما  
 في الرواية يتأني ترتيبا انما الطهر ضرورة ان ما دل على ان ما رأت من حيض  
 لم يعارضه معارض ولم يكشف عن خلافه شيء فان الانقطاع عام والا  
 لم يكن وجب للاشطار فالظاهر ان الحكم المزبور اجتهاد من بعض الرواة  
 في معنى الاشطار او في الرواية سقط فان الامام ع معصوم فلهذه  
 الفقرة وجه من الوجوه لا مناص عن صرفها اليه ويكشف عن انه ليس قبل  
 الامام ع ان تعرض الحكم ببيان خلاف الدم الذي عاتره ولا الحكم بقضاء  
 جميع ما تركته في اليوم او اليومين ولم يتفرق لبيان بطلان ما فعلناه  
 في ايام الانقطاع على تقدير بقاء حيضته ما تقدم من الدم وبذلك  
 يظهر ان هذه الفقرة ليست من قولهم فظهر ان لغير اعتبار المتوالم في ايام  
 الحيض سلبا لشي من نفسه فانه لا منتهى لانتزاع الاختصاص الا الاصل  
 كما ان الاعتبار فعليه الدم ولو في الباطن في تمام الايام لا يحصل انقطاع  
 ان الانقطاع والفترة لا يتأني في الحيض واما الاكتفاء لحظ في كل من ايام  
 فهو من غرائب الادهام حيث ان الاصل صريح في ان الحيض الذي هو

هو موضوع للاحكام الشرعية ليس الا على منوال سائر الامور الواقعية و  
 ان التعبد ليس للبيان الواقعي ومن المعلوم ان الفروج والغفلة  
 ليسا في طبيعة النساء كما يظهر بطلا حطة احوال ذوات العادة مع ان  
 يوم الحيض ليس عبارة عن النهار بل اليوم في المقام عبارة عن مجموع  
 الدور كما هو الحال في كثير من المقامات فنعتبر رطوبة الدم في كل من الايام  
 لا بد ان يعتبر الفصل بين الدمين باربعة وعشرين ساعة وان لا  
 يكتفي برطوبة الدم في كل منها ركائنا ما كان وفاداه مما لا يخفى على  
 انسان وبما حققنا ظهوره اذ اكثر ما قبل في المقام فمما بين ما قرآن  
 الياس كالبلوغ امر واقع غير محمول فان لكل حادث امداء نهائية و  
 حالة قدف الدم قوة في النساء قدث بالبلوغ شهي عند الهرم والشيخ  
 ومن المعلوم اختلاف الناس في الاعمار والسبب والشاب بحسب اصل  
 الخلقة واشتهاء مدة الشيا وسقوط المرأة عن صلوح الحمل والحيض  
 ليس امر شرعي ولا معنى للتشريع بالنسبة اليه كما ان الامور الواقعية  
 وما ورد من الاحكام في هذا الباب هي ناظرة الى الكشف عن هذا  
 الواقع والارشاد اليه والتهبة عليه كما هو الحال فيما ورد في بيان اصل  
 الحيض فكون القرشية والبطينية على صفة خاصة واشترائهما للنساء  
 في الياس امر يدرك بالوجدان ولا بعد اختلاف الطبائيع باختلاف  
 الزمان والبلدان بل لا اشكال في الوقوع على ما يشهد به الوجدان  
 فلا مناص عن استكشاف الياس بالبيان كالبليغ حيث قوي احتمال  
 الياس بحيث انه دمت اركان العادة ولم يتكشف كون الدم فيها حيا  
 فالاصل لعدم واستصحابه لثبوت بل حيث علمنا بعد الياس  
 النوع وبقي الربط مع ذلك في الشخص فلا مناص عن الرجوع الى الصفا  
 وبمعبقاء المشك فالرجع اصالة لعدم كما اذا كان المشك في البليغ  
 بل اذا علمنا بعد الياس في الشخص مع حفظ التاريخ فما يشبه الامر  
 في اول الامر لان التعبد يقترب في البليغ والياس لاستحالة الا  
 تضابط بحيث لا يختلف ولا يختلف بمراد او يومين فاذا بلغن خمس  
 وعلمنا بان الحد ليا سها فزات الدم في اول شهر متصل بالحيض فلا



نفع لاستكشاف حال هذا الدم الى الوجوع الى العلما ما تصدق حصول  
 الياس في الجنين مع الخلف يوم او يومين بل عشرة وعشرين فلا فائدة  
 في البحث عن معنى البنية والحيث ان يكون اعم من القرشية كما يظهر من رواية  
 ابن عباس لانها صنف مغاير للقرشية وبالجملة فاننا وجدنا في رواية  
 من النساء غير القرشية والبنية بالمعاني المعروفة من تحفيض الجنين  
 ولا يتغير عما فيها سنين والاحبار اما على الغالب واما بالنسبة الى  
 تلك البلاد والاعضاء واعلم انه قد اشتبه عند الاوخر ان ما امكن  
 ان يكون حصيا من حيض وزعموا انها قاعد شرعية لعبدية ففهم  
 من زعم ان الامكان مع الاحتمال في كل ما يحتمل ان يكون حصيا بانه  
 حصي وان احتمل كونه مستحيلا كما ان لم يعلم باشتغال على الاقل وعدم  
 التقاؤين عن الاكثر وتحقيق البويغ وعدم الياس وعدم الفصل بين  
 الحيضين باقل الطهر الى غير ذلك مما يقتضي الاستحالة ومنهم من  
 فسرا الامكان بما يقابل الاستحالة فاعتبر احراز الامكان بان يعلم بان  
 لبويغ وعدم الياس والحبل بناء على المنع الى غير ذلك وقبل الشروع  
 في تحقيق الحكم لا بد من تحرير الدعوى فنقول ان الامكان اذا كان  
 بمعنى الاحتمال فالحيض ما عبارة عن حال التعذف على وجه الاقتضاء  
 التي تتجامع النقاء واما عبارة عن الدم فعلى الاقل يرجع الكلام الى  
 ان الشخص متى دار امره بين الامرين من طينة النساء على تحقيق الحيض وان  
 قد ما كان في النقاء المسبوق بالدم قبل عشرة سواء كان منشاء الشك  
 هو الشك في النقاء او في الشك في الدم رجلا او امرأة او الشك في البويغ  
 او الحبل او في النقاء الى الشك والعدم الى غير ذلك فحيث يحتمل وقوع  
 الطبيعة بل تصدقها للتعذف وان لم تقلق بالفعل حكم بانها حائض  
 الثاني فالمرجع الى ان الدم وان احتمل كونه من الحيض فحيث يحتمل بان  
 فان مفضل كون الاصل في الدم حصيا ان يكون حصيا ذلك او بقا ان  
 ما خرج من الرحم واحتمل ان يكون حصيا من حيض فتصديق الدائرة في الجملة  
 واما اذا كان بمعنى ما يقابل الاستحالة فيحقق ان يحتمل هذا الحكم  
 لم تكن الشك فيه مستندا الى احتمال ما يتحيل معه الحيض كالصفر والياس

والياس وعدم شغل اقل الطهر والحبل على القول عنهم وعدم تحقق الشك  
 والمخا ومن العشرة وح كما ان تكفي في دفع هذا الاحتمال بالاصل  
 يحرم واما ان يعبر الياس بالعدم ولا يكاد يلزم احد في منها اما الثاني فخطا  
 فان مجرد احتمال الياس والحبل والنقاء من العشرة حيث لا يعلم بالتا  
 ربح لا يوجب الحكم بالطهر على ما تراه في ايام العادة بالضرورة واما  
 الاول فمقتضاه ان يحكم بالحيض على ما تراه المتبدئة قبل مضي ايام  
 ولو كانت صفة حيث يحتمل البقاء الى الشك فان اصابة البقاء لا فرق  
 فيها بين الاثار المترتبة عليه من حيث ان بقا وبين ما يرتب عليه من حيث الوجوب  
 مطلقا ان الاصل تحقق البقاء عند الشك فيه فكذا الاصل ان يتحقق حال  
 العلم بعدم بويغ الشك قبل او انه كما شك في سعة الوقت عقدا في العمل  
 والشك في بقاء الوقت الا يقا بالواجبات والحاصل ان هذا الكلام لا  
 يحصل له ولا يكاد احدا يلزم بل هو ان يخلص من الاحتمالات والوجه على  
 نقول ان احراز الامكان المقابل للاستحالة في المقام لا يجمع الشك  
 فان الشك فيها وقع لا في الواقع لوجوع ومن المعلوم استحالة  
 انقلابها بالاستحالة حصيا واما الصالح للحيض ما لم يتخلل بصورة  
 الدموع فان البسائط مركب فتولد منها المواليد والمواليد بها  
 درجات تتحرك فيها وقد يطرأ على مركب من المركبات النفس فيصير  
 لان يطرأ عليه ما كان مستحالا لصورة من صورة منافية فليس  
 هذا من حركة ذلك المركب الى هذا الحادث وبالحمل في المستحيل صير  
 الحيض مستحالة وبالعكس يتم بكون صيرورة غير الدم من كل من لا  
 من فكل لم يعلم حاله اما حيض فاما يتبع كونه حصيا فان هذا  
 الكون مع نقائه لا يجمع كوكا ومع الزوال يتم التحيل طر وكون  
 دموي مغايرا لا وجه الفاد وليس الشك من هذه الجهة وبالجملة  
 فهذا الكون المستحيل فيه اما يحجب حيضيه واما تتحيل فالشك لا  
 حقه في الامكان المقابل للاستحالة ولا يستحالة ولا يفسد المرام ان الشك  
 في الحادث لا في الحدوث ودم العذرة والرحمة والاستحالة لا  
 يمكن ان يكون حصيا والشك انما هو في هذا الكون بمعنى عدم الدم

في الحيض



وقد قال لا مكان بعد الحدوث ضروري لفساد فلا نفيم كون هذا الموجود  
مما يمكن ان يكون حاضرا بل نفيم بانها ما يتصل كونها كذا واما يجب ضرورة  
استحالة التلبس بشئ عن نفس مع ان البقاء الوثنية ايام متعدي طبعه  
الحضير بعد الاستقراء ويمكن ان يمنع عنه مانع كالحيل فغايرة ما لبث  
ان الغالب كون الحيف لهذه الصفة واما استحالة كونه اقل فلا وجه  
لها فالشك في الدوام الى ثلثة ايام ليس شكا في الامكان بل انما هو في الواقع  
ثم يستحيل مع الصغر والياس فالامكان يتبع الاحتمال كما هو الظاهر من  
اطلاقه في العرف خصوصا في المقام حيث انه حكم ظاهري موضوع للجهل  
والظاهر انه موضوع للحكم في يتوجه عليه ما اوردناه ومع العرف عن  
ان هذا الكلام اذا كان المراد به بيان قاعدة شرعية تعبدية لا يرجع الى  
محصل فتقول ان كشف المحاب يتوقف على بيان امور الاول ما يتوهم  
من وهو لا اجماع في المعبر والمنتهى على هذا الاصل وان هذا التوهم  
فاستدلال اصله الثاني انه ليس موافقا للاصول فيحتاج الى دليل الثالث  
ان ما توهم انه يدل عليه لانه لا دلالة له والواجب ان لا دلالة القوية تدل  
على فسادها اما المقام الاول فالذي يظهر بالتأمل ان الذي ادعيا  
عليه الاجماع انما هو استحباب الحيف بعد تحققة العشرة ايام وان لم  
يكن الدم بالصفات المعروفة للحيف فالحاصل عدم الرجوع الى الصفات  
مع انقطاع الدم على العشرة فما ذكرناه انما هو على وجه الاجمال ففي  
كل دم تراه المرء ما بين الثلثة الى العشرة ثم ينقطع عليها من حيف ما  
لم يعلم انه لعذرة او فرج ولا اعتبار باللون وهو مذهب على شائع  
ولا نعرف مخالفا لانه في زمان يمكن ان يكون حيفا فيكون حيفا و  
الجهن عن عايشة انها كانت تبعث اليها النساء بالدرجة فيها الكوف  
فيها الصفرة والكوفة فتقول لا تحجل حتى تزين الفضة البيضاء ومن  
طوبى الخاتمة مارواه الشيخ في الحسن عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر  
قال اذا رأت المرأة اقل من العشرة فهو من الحيف المستقبلي وهو لفظ  
مطلق ليس فيه تخصيص بلونه وان اورد في الصحيح عن محمد بن مسلم  
عن ابي جعفر قال قلت له المرء ترى الظهور ترى الصفرة او الشئ فلا تدل

فلا تدل اظهرت ام لا قال نعم فان كان كذلك فلتعلم فلتعلم بطنها الحرام  
وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يضع اذ اراد ان يبول فتدخل  
الكوسف فاذا كان به من الدم مثل راس الذباب خرج فان خرج دم فلم يظهر  
وان لم يخرج فقد طهرت ولا يخفى ان الروايات لا تدل الا على وجوب  
الاستظهار والاستبراء وقوله وهو لفظ مطلق لا يصرح في ان المدعى  
هو جريان الاستصحاب وعدم الاعتداد باللون وان هذا من الحكم  
بالحيفية مجرد الا مكان فالمقصود ان المنقضي للحيف موجود بالوقت  
والمانع مفقود كالصغر والياس وغيرها لان الامكان هو المنقضي  
للحيف وعبرة بهذه العبارة المعبر عنها قال وماتراه المرء بين الثلثة  
المعترضة في الانقطاع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه فرج او لعذرة وهو  
اجماع ولا زمان يمكن ان يكون الدم فيه حيفا وما روى عن عايشة  
كان تبعث اليها النساء بالدرجة فيها الكوسف فتقول لا تحجل حتى  
تزين الفضة البيضاء ويؤيد جبر محمد بن مسلم الذي قدمناه وما رواه  
ساعة عن ابي عبد الله قلت المرء ترى الصفرة والشئ فلا تدل  
اظهرت ام لا فقال يستدخل الكوسف فان خرج الدم لم يظهر وان  
لم يخرج طهرت انتهى فقوله ولا عبرة بلونه تصرح بالمدعى وان المنقضي  
انما هو عدم رفع اليد عن الاستصحاب بمجرد كون الدم بصبغة الاستحباب  
وحديث عايشة انما يدل على عدم جواز التجرد في رفع اليد عن الحيف  
المانع لا وجوب المدار الى الحيف مجرد الامكان فالمدعى بتعريف هذا  
الدليل انما هو وجوب الاستصحاب الى ان يعلم الارتفاع بوقوع الفضة  
البيضاء وان هذا من الحيف مجرد الاحتمال والفساد بما يدل على  
استبراء اصره في ان المدعى انما هو الاستصحاب لان فعل الارتفاع  
واقف مناسبة بين وجوب الاستبراء والحيف مجرد الامكان ثم في النهاية  
ما توهم ما توهمه الا وخر قال كل دم يمكن ان يكون حيفا هو حيف  
وان كان اصفر او غيره فان رآته ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رآته ثلثة  
فهما حيطان ولو استمر ثلثة وانقطع وراثة قبل العاشر وانقطع عليه  
فالزمان وما بينهما حيف ولو لم ينقطع عليه فالحيف لا ولا حاصرا



ولكن مرجعهم اليه الى ما حققناه من عدم رفع الميديا ليقضي التحيض  
انصاف الدم ونصفه الاستحاضة كما يستدل به قوله وان كان اصغر  
او غير فالرفع الاول انما يتحقق يوم اذا كان من عادة المرة التحيض في  
كل شهر مرتين فان روية الصفة لا تكفي في الحكم بالحقيقة وان امتدت الى  
ثلاثة ايام نعم اذا رأت الدم قبل بصفات الحيفي تحيض المتبدلة بالزوم  
على مذهبنا في كل حال في النهاية قال في النهاية وترتبه ذات العادة  
الصلوة والصوم برؤية الدم وقد عادت بها اجماعا لان العادة كالتيقن  
ونقول نعم دعوى الصلوة ايام اقرانك وانما يتحقق بالترك في اقل الايام  
وقال الباقر نعم تعدد الصلوة ايام الحيفي اما المتبدلة والمضطربة  
فالاقرب انها كنه لعمد الصادق نعم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواء  
فلندفع الصلوة وليس المراد ذات العادة اذا الاعتبار بعادتها  
وكلاهما هذا صريح في ان المتبدلة والمضطربة انما تحيضان اذا اخرج  
لدم بالصفات واما ذات العادة فالعبرة بعادتها لا بالصفات  
فالمراد حمل الرواية الدالة على اعتبار الصفات في التحيض على المتبدلة  
والمضطربة والحاصل ان عدم اعتبار الاوصاف في الحكم بالحيفي  
انما يتم في ايام العادة وما يحكمها مما اتصل بها وفي صورة الاستحاضة  
حيث تحققت الحيفي بالصفات فتاحكم به من عدم العبرة بالصفات  
في التحيض وانما يحكم بكون الدم حيفيا بمجرد الامكان ليست قاعدة  
كلية تشمل المتبدلة والمضطربة ومنه يظهر حال ما في الفتاوى اعدناه  
عن هذا الكلام مع ان المحقق في الذي ادعى اجماع على هذا الحكم  
انكره في المتبدلة والمضطربة حتى مع الصفات قال بعد ذكر حكم ذات  
العادة اما المضطربة والمتبدلة ففيها قولان قال في طحاوي  
المرة ينبغي ان تترك الصلوة والصوم فان استمر ثلثه قطع على الحيفي  
وان انقطع قبل الثلث فليس يحض وقضيت الصلوة والصوم وقال  
علم الهدى في المصباح والجارية التي يتسببها الحيفي ولا عاؤه  
لها لا تترك الصلوة حتى يتقرب بها ثلث ايام وعندى هذا الشبه  
لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتبين المسقط ولا ينبغي قبل

قبل استمراره ثلثه ولو قبل لولم ما ذكرته قبل الثلث لزم بعد هذا الجواب  
ان يرمى ما هو اسوء ويحاذر فيكون هو حيفيا لا الثلث قلنا ان  
الزوم ان اليوم واليومين ليس حيفيا حتى تستكمل ثلثه والاصل عدم  
القيمة واما اذا كان استمر ثلثه فقد كمل ما يصلح ان يكون حيفيا ولا يسل  
هذا الامع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق التيقن وقد عرفت ان  
انما يحكم قبل الثلث مع الصفات لا مطلقا فالمحقق قد لا يقول بالحيفي  
قبل الثلث حتى معها وتوهم عدم استقرار الامكان قبل الثلث فاسد  
فانه من قبل احتمال التجاوز عن العشرة ولا يتأمل احد في الحكم بقبولتين  
الحال فيما جعل فيه التجاوز عن العشرة وما اعتذر به المجتهد في التسهيل  
بني الصورتين صريح في ان المنشأ الحكم بالحيفي ليس هو الا  
مكان فانه علل التفصيل باختلاف الاشياء لا بسقوطها حيث ان مقتضى  
الاصل عدم الاعتداد بالثلث وعدم التجاوز عن العشرة ولو كان المنشأ  
مجرد الامكان لم يكن لهذا التعليل معنى نعم جهاد ذكره في استصحاب التيقن  
نظر حيث ان الاصل بقاء الدم الى الثلث وكذا الوجه بعد العشرة ولو  
كان منشأ الحكم ما ذكره لفد التفصيل وما حققنا يظهر الحال  
في المقام الثاني وهو ان الاصل عدم الحيفي قبل تحقق واما بعد  
فالاصل البقاء لو ان تحقق المزمل واما الامر الثالث فوضح  
فاسد ما استدلوا به اعطانا عن الابطال واما الرابع قال في  
يد علي ان مجرد الامكان لا يكفي في الحكم بالحيفي فاكتر الاصحاب  
الباب نبأ الى بعضها وذكرها تبينا قال في خصوص الخبر دخلت  
على عبد الله ثم امرته فسلته عن المرة يستمر بها الدم فقلت  
احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحنفية عبيط اسود  
له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة  
ودفع وسواء فلتدع الصلوة قال فرجعت وهي تقول والله لو  
كان امرته اما زادت على هذا دلت على ان احكام الحيفي انما ترسب عليه  
عند العلم به ومن استمر بها الدم من موارد وفروعه ولست اعني  
الاوصاف تعبد بل انما هو ليس على ما يفيد العلم به وهذا قال والله



لو كان امرئ ما زادت على هذا فان معنى هذا الكلام ان الامام عمه انما  
كشف لها عما تجد النساء وبهها على ما لبعض من العلماء ما في  
لصنات وهذه صورة من صور الشك فارجعها الى ما يميز عن غيره  
فلا بد ان يكون في جميع صور الاستبساك ضرورة ان الرجوع الى الميزان  
الواقعية انما يجب من حيث ان مجرد الامكان لا يكفي الحكم بالحضة  
وان الاصل عندنا وفي كل مورد اعتبر العلم في تربية الآثار الواقع  
جريا للاصل عند الجهل والحاصل ان قوله عم فاذا كان للدم لا صرح  
فان وظيف المتك في حضة الدم استكشاف الحال وان الذي  
يؤيد مداره تربية الآثار ورفع اليد عن الاصل انما هو العلم الذي  
من اسباب الاوصاف وقال الحق بن جرير سئل امرئ عمن ان ادخلها  
على ابعبدا لله عم فاستاذنتها فاذا دخلت الى ان قال لها  
له ما تقول في المرة تحيض فتجوز يا دم حضتها قل عمن ان كان ايام  
حضتها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي متحاضة  
فان الدم يمتزج بها الشهر والشهرين والثلثة كهي تصنع بالصلوة قل  
تجلس يا دم حضتها ثم تغسل لكل صلوتين قالت ان ايام حضتها  
تختلف عليها وكان تقدم دم الحيض ليوم واليومين والثلثة و  
تباخر مثل ذلك فما عليها به قال دم الحيض ليس بخفاء وهو دم  
حار يجدد حرقة ودم الاستحاضة دم قاسد بارد وقال عم  
فالتفت الى مولاتها فقالت انرا كان امرئ مرة وطريق اترينه و  
هذه الرواية اوضح واصح حيث انه قال دم الحيض ليس  
خفاء ثم ذكر الاوصاف فيمن انه على ان التي تيسر عليها الا يجب  
عليها ان تعرف كون الدم حضيا لترتبه لا ثا ولا يفي ذلك  
مجرد الاحتمال وقول المرأة الصم تكشف عن انها افهمت هذا المعنى  
لاحكم تعبد وردى بن موسى بن عبد الرحمن عن حماد بن سنان عن ابي  
عبد الله عن الحسن بن الحسن في وقت فقال عم ان رسول الله  
سئل في الحيض ثلث سنين بين فيها حل لمسكها ومنهها  
حتى لا يدع لاحد فيه مقل لا بالرى اما احد السفق فالحاضر التي

التي لها ايام معلومة احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر  
بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها وبلغ عددها فان امرئ فقال  
لها فاطمة بنت ابي حنبل استحاضت فاق ام سلمة فسلت رسول الله  
ص في ذلك تدعى الصلوة قد اقرانها او قدر حضتها فقال انما هو عرق  
فامرهما ان يغتسلوا ويستنفضا بنوب وتصلوا وقال ابو عبد الله عم هذه  
سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرانها لم يخلط عليها الا قوما  
لم يستلها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما كانت مستحاضة  
وانما من لها اياما معلومة كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها  
وكان اثنى اربعة وسئل عن المستحاضة فقال انما هو عرق او ركض  
الشيطان فلتتبع الصلوة ايام اقرانها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة  
قبل وان سال قال وان سال مثله الشعب قال ابو عبد الله عم هذا  
تغير حديث رسول الله ص وهو موافق له في هذه سنة التي تعرف  
ايام اقرانها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واماسية  
التي كانت لها ايام متغيرة ثم اخلط عليها من طول الدم وزادت  
ولقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان شئها  
عز ذلك ولكل فاطمة بنت ابي حنبل قت النبي ص فقال اني سمعت  
فلا اظهر فقال النبي ص ليس ذلك حضرا انما هو عرق فاذا اقبلت ا  
لحضة فدعي الصلوة فاذا ادبرت فاغسل عندك الدم وضلي فكل  
تغسل في كل صلوة وكانت تجلس في مركز لا عليها وكان صفة الله  
نعلم الماء قال ابو عبد الله عم اما تسمع رسول الله ص امر هذا  
بغير ما امرت به تلك المرأة لم يقل لها فدعي الصلوة ايام اقرانها  
قال لها اذا اقبلت الحضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسل  
وصح في هذا بين ان هذه امرئ قد اخلط عليها ايامها لم تعرف  
عددها ولا وقتها ولا تسبعا تقول في استحاض ولا اظهر كان  
ابي يقول انها استحيضت سبع سنين فقل من هذا تكون الرية والا خلا  
فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من دياره وتعرف من السواد  
غيره وذلك ان دم الحيض سواد يعرف ولو كانت تعرف ايامها احتاجت



الجمعة لوذا الدم لان المس في الحيض ان تكون الصفرة والكثرة فاقوا  
في ايام الحيض اذ عرف صحتها كذا كان الدم اسود او عذرك فها بين  
لك ان قليل الدم وكثيره في ايام الحيض كذا كانت الايام معلومة فاذا  
جهلت الايام وعددتها احتاجت الى النظر الى قبال الدم وادباره فغير  
لونها ثم تدفع الصلوة على قدر ذلك ولا امرى البقي ص قال جلي كذا وكذا  
يوم ما زادت فاستحاضت كما لم يامر الا في ذلك وكذلك ابه عم افق  
ومثل هذا وذلك ان امرته من اهلنا استحاضت فقلت لى عن ذلك  
فقال عم اذا رايت الدم الجري فدى الصلوة واذا رايت الطهر ولو ساعه  
من نهار فاغتسل وصلى قال ابو عبد الله عم فارى جواب ابه هيها غير جواب  
في المستحاضة الاولى الا ترى ان امرته قال لا ترفع ايام اقرانها  
فانعم فظفر اعددا لا يام وقال هيها اذا رايت الدم الجري فلدغ  
الصلوة وامره هنا ان شظ الى الدم اذا قبل وادبر وتيز قول الجري شبه  
معنى قول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه الى جريها لكثرة ولونه  
في هذه سنة النبي ص والتي اخلط ايامها الا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان  
من قليل الايام وكثرها قالوا اما السنة الثالثة في التي ليس لها ايام مستقيمة  
ولم تزل الدم قط ورات او لم اركت واسترحها فان سنة هذه غير هذه غير  
سنة الاولى والثانية وذلك ان امرته نقى لها سنة بنت جبرائيل رسول  
الله ص فقالت ان استحضت حيفه شديده فقال احبته كرسا فقلت انه  
استدمن ذلك الى شجبها فقال تلجى ويخفى كل شهر في علم الله ثم سنة ايام  
او سبعة ايام ثم اغتسل غلا وصوت ثلث وعشر او اربعا وعشرين واما  
للحيض غلا واخرى للظهر ومجلى للعصر واغتسل غلا واخرى للمغرب ومجلى  
واغتسل غلا قال ابو عبد الله عم فاراه قدس في هذه غير ما سن في الا  
وله والثانية وذلك لان امرها غلاف لا يرى في الا ان ايامها لو كانت  
اقل من سبع وكانت حسا او اقل من ذلك ما قال لها كيف سببا فيكون غلا  
امرها بترك الصلوة ايامها وهي مستحاضة سببا فيكون غلا وكذا لو كانت  
اكثر من سبع وكانت ايامها عشر او اكثر لم يامرها بالصلوة وهي باقية في غلا  
يزيد هذا بيان قوله ص لها تحصى وليس يكون التحصى ايام حيضه وما ياتي

وما بين هذا قوله ص لها في علم الله نعم انه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها في  
علم الله نعم فهذا بين واضع ان هذه لم يكن لها ايام قبل تلك فقد وهذه سنة  
التي استرحها الدم اول ما رآه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون  
حتى نصيرها اياما معلومة فتشغل بها في حالات المستحاضة فمدا يدور على هذا  
السن الثلث لا يكاد ايدا تخلو من واحدة فحين ان كانت لها ايام معلومة قليل  
او كثير فوعى ايامها وخلتها الى جري عليها ليس في عدد معلوم موهن جريها  
فان اخلت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم انما فاضتها  
اقبال الدم وادباره وتغير حاله وان لم يكن لها ايام قبل ذلك فاستحاضت اول  
جريها مارات فوقها سبع وطهرها ثلث وعشرون وان استرحها الدم اشهر ففقدت  
في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تقبل  
ساعة ترى الطهر وتصل فلا تزال الكلى حتى تظفر ما يكون في الشهر الثاني فان  
انقطع الدم لوقته من الشهر الاقل سواء حتى تزل عليها حضن او ثلث فقد  
علم الان ذلك قد صار لها وقتا وحلقا معروفا وتعمل عليه وتدرج ماسواه وتكون  
سبها فيما يستعمل ان استحاضت فتدعى به سنة الى ان تجلس اقرانها فاجعل  
الوقت ان قوال عليها الحضن او ثلث لقول رسول الله ص التي تعرف ايامها  
دعى الصلوة ايام اقرانك فعلمنا ان الدم يحصل في القرة الواحد سنة لها فيقول دعى الصلوة  
ايام قرتك ولكن سألها الاقران فادناه حضن فصارها فان اخلط عليها  
ايامها زادت ونقصت حتى لا تعرف منها على حد ولا من الدم على لونها فجلت  
باقبال الدم ادياره وكبرها سنة غير هذا لقول رسول الله ص اذا قبلت  
الحيفه فدى الصلوة واذا ادبرت فاغتسل ولقول رسول الله ص ان دم  
الحيض اسود يعرف كقول ابه عم اذا رايت الدم الجري فكن لم يكن الامر كذلك  
ولكن الدم اطبق عليها فم تزل الاستحاضة دارة عليها وكان الدم على  
لون واحد وحال واحدة فسبها السبع والثلث والعشرون لان قصتها فافقه  
خمس حين فالت الى سبها وهذه الرضاية الشريفة تنسبط منها احكاما كثيرة  
منها ما نحن بصدره الان وهو ان ذات العادة عبارة عن تعرف خلقتها  
وتعلم به وانما يقول عليها انها تعول على الدم والاطمئنان لانه تعبد شريفا  
فان النبي ص انما يظنوا وينبها على ما غفلت عنها واشبه عليها من جهة سبها



الدم قالها نجت ان المسترعى واحد ولهذا قالت اني استعاض ولا اظهر فيجب  
ان الدم كله يفيض فيها على ان لم يمتدح والجم وانما هو افة وعرق وكثرة من السقط  
بيان ذلك ان النجس لا معنى له الا استقاء الذي عند بلوغ الحد فذات العادة  
اخرت لنفسها احد ينتمى اليه الحيض بمقتضى طبيعتها وخلقتها كما ان العشرة حد  
لمن لاحد لها عرضا فكما ان النجس او زعن العشرة موم لكونه الحيض حيضا لمن لا  
معرفة له بان الاستبراء لا ينال في استبراء الحد الذي احرز به بالعرض فيبعد  
ما ابرشدها الله على ان الاستبراء لا ينال في الاستبراء وان ما بعد الحد امر اخر  
وافق وعرق وكثرة خرجت عن الحيض اهتدت الى سواء الطريق فبقيت على  
ما كانت تعلم من خلقها الا ان الله حكم عليها بالاعتصام على العادة  
وان اضطربت من جهة استبراء الدم وزادته ونقصانه واختلاف لونه  
ان اكثر فرقاتها صريحة في هذا المعنى لا تدبر التعرض لها فلا بأس بالاشارة  
الى جميع ما استفاد منها وتغير بعضلاتها قوله ان رسول الله صلى  
سنت الى قوله ثم بالراى ظاهر فيما يتوهم من التشريع والتعبد ولكن سائر  
الفقرات تكشف عن ان المراد انما هو الارشاد فان وضع الطريقة كما يكون  
من الشارع بالجعل والتشريع فكذا يكون من المرشد والهادى بالنسبة  
الى من لا يهتدى لا يضرب الحد ولا يعطى المضرب والموازين كما في  
الطبيب ودل على ان اصول المسئلة لا يخرج عن ذات العادة التي  
لا ريب في خلقها والمضطربة التي لم تستر لها عادة والمبتدئة حقوقه  
ثم اما احدى الحسن شروع وفيما بين وظيفة التي لها عادة معلومة وجعل  
التعويل على العلم الحاصل بالترك على نقي واحد فان المفروض ان تكون  
لها ايام معلومة والعلم بالايام عبارة عن عدم خلطها وقتها معلوم  
ويكشف عن تالكيد بقوله قد احضتها فان الاحضاء عبارة عن  
عبدودها وقوله بل اختلط عليها تأكيد اخر لهذا المعنى فان اخرج  
عبارة في معرفة الوقت والعدد والا لكان عليها اختلاف من جهة  
لا معرفة لها بها فحصل هذا الفرق ان من تبين لها خلقها من حيث  
الوقت المعين على عدد معين اذا استبرأ الدم بعد تبين الخلق وقدر  
امره من غير ان يكون الاستبراء موجبا للاختلاط والاضطراب وفقد

وفقد العلم والعرفان كما صرح به بقوله ثم وجهه ذلك في حال الاستبراء  
تعرف ايامها وسيلع عدد ها وقوله تعرف ايامها عبارة عن معرفة الوقت  
وقوله ثم ومبلغ عدد ها عبارة عن معرفة الحد وخاصة فتل هذه بعد  
بالاستبراء فان المفروض ان حد وحيضها متبينة واصح عبارة الامانها  
تتوهم ان الاستبراء دليل على تغير الحد فان الدم كله دم واحد فخرج البقي  
ثم هذا التوهم بقوله ثم عرق قوله ثم هذه شبه التي في التي تعرف الى  
قوله ثم وكل انهم تأكيد لما تبين من ان المراد بذات العادة انما هي في  
خلقها من غير اشتباه وهي انما تعمل على طبق علمها فقال عرف ايامها واكثر  
بقوله ثم لم يخلط قوله الا ترى محصلا لاستدلال على ان وظيفة الحائض  
اذا كانت ذات عادة مستقرة ان تعمل بعلمها ولا تعتد بالاستبراء  
ان ابني ثم لو كان في مقام الجعل والتشريع لضرب لها حدا بان يسلها  
كم هي ثم يقول ان اذ ادت على كذا يوما فان مستحاضة بل جعل الامر لها  
فقال لها دعي الصلوة ايام اقرائك التي تعرفها من غير فرق بين القليل وال  
الكثير فان الحد اذا لم يكن شرعا فلا بد ان يكون على الموازين الحقيقية  
الواقعية قوله فلندع الصلوة كون هذه المقابلة عين سنة النبي صلى الله  
هو من جهة ان حصلها ارجاها الى ما عندها من العلم والعرفان فانها  
لولا تعرف ايامها اقرائها لم تكن محال للامتناع الصلوة منها وتخصها  
باحكام الحيض بقوله ثم دعي الصلوة ايام اقرائك معناه ان الصلوة انما تكون  
في ايام الحيض وهذا من البدعيات لكن حيث زعمت ان الاستبراء  
اعتبرا بالاستبراء فمخرج هذا الكلام الى ان ايام الاقراء لم تتغير نحو الاستبراء  
بل هي على ما كانت وما تعدى عن الحد بزيادة وعرق والتميم كان متوقفا  
على ما كانت تعرف من ايام اقرائها وقوله ثم تغسل وتنضوء وتحصل الامر  
بالصل والوضوء لكل صلوة في زمان لا يتغير ايام الاقراء وهذا على وجه  
الاجمال والاحتمال ومعناه ان الصلوة لا تسقط عنها في غير ايام الاقراء  
ولا بد لها من احد الاخرين الغل والوضوء من غير تعرض للتفصيل فلا ينافي  
ما في سائر الاخبار من التفصيل بين القليلة والمتوسطة والكثيرة قوله  
وان سال مثل المتشبهين بل على ان الغرض انما هو دفع شبهة كون ما بعدها



الذين ما قبل من جهة الاتصال والاستقرار والاستقرار في الصفات فان  
الكنز والسيد من صفات الحبيب فانما لعل معصوده الشوا من الاعمال  
والتعويل على الخلق المعروف وحق مع السيلان الذي هو من خواص الحبيب  
عالمنا وحاصل هذا الكلام ان كشف الخلق المضبوط كما هو المرفوضا وثق  
من كشف الاوصاف فان الاضطراب بعد من طبائع النساء من اوصاف  
الاستحاضة لصفة الحبيب قوله ثم في هذه سنة التي تعرف ايام اقرا لها ولا  
وقد لها ايام قلت او كبرت تأكيد ما مضى عزيمة من ان تخصيص ايام  
الاغراء بزل الصلوة انما هو للعلم بالشفاء الحبيب في غيرها قبل الاستقرار وعدم  
حصول الاضطراب انهم بسببه وان الشك انما هو من جهة الجهل بان الاغراء  
هم وان وجوده بعد احكام امر الخلق ووضوحه كعدم قوله ثم واما  
سنة التي كانت لها ايام متقدمة الى قوله ثم فان سنتها يحصل هذا القسم  
الذي هو قسم الاقل اضطرابا ل حال وعدم الاستقرار بعد ان كانت لها  
مستقرة فالاضطراب فيه معلوم واما القسم الثالث فلا يعارض شي من الا  
مرين فالاعمال والنسب ان عبارتان عن الاضطراب لاما يتوقف من عدم  
الذي في ذات العادة المستقرة اعتبارا بما تراه من اللفظ وكيف كان  
فهذه ناسية الوقت والعدد معا كما هو صريح قوله ثم حتى اغفلت عنها  
وموضعها من الشهر وهذا انما هو القسم الاول انصافا فانه في عبارة عن  
حتى حفظت العدد والوقت حتى مع استمرار الدم ولم يؤثر في الاضطراب  
في شيء من الاخرين قوله ثم ليس ذلك بحسب بعد قولها استحاض فلا اظهر  
انما هو تخطئة لها في ما رويها من انها الاظهر لها كما هو قصده قولها  
لا اظهر فلم يحكم النبي في هذا انما هو لان استمرار الحبيب وعدم حصول  
الطهر اصل عزيمة وان هذا الامر مستقر ليس بحسب قطعا فان لاجدا  
بمقتضى الطبيعة على اختلافه باختلاف النساء وعامة عشرة هؤلاء  
وظيفتها استكشاف الامر بالصفات فانها انهم تكشف عن الاختلاف وبا  
بنهاك عليه تعرف دلالة اكثر الفقرات على انهم ثم انما قصدوا للاشارة  
والشبهة بانكشف الامر وتخرج المستحاضة الى من استمر بها الدم عن  
عن الحيرة لان النبي ثم شرع حكما تعبد بالها وقوله ثم وذلك ان دم الحبيب

الحبيب اسود يعرف بشبهه بان الاحتياط على الصفات انما هو التحيز وعدم اليقين  
وبين الامر بها وقوله ثم ولو كانت تعرف بانها محضه ان ضبط الايام اقوى  
في الكشف عن الصفات وقوله ثم اذا عرفت شبيهه بان الايام اذا عرفت كلف  
عن حبيبة ما قواه من الدم فيها وان كان لصفة الاستحاضة وصريح به لقوله  
ثم ان كان الدم اسودا وعز ذلك وقوله ثم فهذا بين الى قوله ثم اذا جهلت  
الايام تاكيد وشبهه بان الايام انما تعبد على كشفها بالعلم بها الموجب  
للعلم يكون ما تراه فيها حضا وقوله ولا الى النبي ثم شبيهه بان شراك  
الثانية مع الاول في عدم صدور حكم تعبد في حقها كما هو صريح قوله  
كالم يامر الاول بذلك وفيها شبهة كعليه غيبة وكفاية ما اردناه فيظهر  
وجه دلالة سائر الفقرات عليه انما تعبد في حقها الحبيب انما يحكم به مع العلم بالبحر  
الاحتمال بل اكثر اخبار الباب يدل على ذلك ولعلنا ننبه على وجه الدلالة  
في المسالك فانقلع اساس هذا البناء اى قاعدة الايمان المتداولة  
في السنة الاساطين والاعيان وبما ظهر من هذه الرواية الشريفة  
ان التكرار على نسق واحد كما شفيع الخلق بنفسه لا تعبد كما هو صريح  
توجهه فانه ثم قال فاذ لم ينقطع الدم لوقت من الشهر الاول سواء  
تولى عليها حضانة او تلك فقد علم الان ذلك قد صار وقتا وخلقنا معرفنا  
وحسب ان الغالب استقامت خلق النساء فبالذلة الاولى انهم يتكشرون هذا الشيء  
الا ان التكرار على نسق واحد يوجب الاطمئنان بانظباط الخلق حيث لم يمنع  
مانع وكلما ازداد تكرار على نسق واحد ازداد انكشافا وضوحا واما قافي  
الرواية من الاستدلال على ذلك بقول النبي ثم ايام اقرئك ان ادناه حضا  
فصاعدا ومن باب تعليم طريق الايمان للمخالفين والافالحكم على الجميع  
اي من اعتبار الاجتماع لقولك شروح الامكان ولا تجالس الخمار واحذر المنا  
فطين والكفاية وتوهم الانسلاخ فاسد فان الحكم ثابت للجميع الا افراد من غير  
ان يكون للافتقار دخل في ثبوت الحكم بل دلالة الجميع على كل من الافراد ولا  
تامة وكل منها تام معناه ولهذا افرق عن اسم الجميع حيث ان دلالة على  
كل من واحد بالتحيز والشبهة ان ما يدل على الجمعية هذه او حرف ودلالة  
كل منها بتعبية آية فلا معنى على وجه الاستقلال باللفظ وانما الحرف وما بين



معين لوجه الاستعمال وهذا معنى الحرف في خبره وأنه لا معنى له أصلاً  
كما علم المنصوب بحرفه ليدل على أن في ذلك الشفاعة ما يحصل  
أنه معين لوجه الاستعمال خصوصاً كالاعراب فإداه الجمع المتأخر على أن  
الحكم الثابت للمفرد ليس باعتبار تحققه في ضمن فرع واحد أو فردين بل اعتباراً  
الأكثر وأما اعتبار الاجتماع فهو غلط صرف لا شعير الجمع وتقوم أن  
الجمع فزده مغاير للمفرد وأن أفراد جماعات ناشئة عن الجهل بمعنى الحرف  
وعلمه تفعل حقيقة الآية والحاصل أن نبوت الحكم لك فرد عبارة عن  
شموله للجمع لا اعتبار الاجتماع وتكفي في الاستعمال عدم التخصيص ولا  
تعتبر وجوه التصديق فعلاً فكل أمر نهى عن عملها الصلوة في جميع أيام  
حضورها وإن لم يتصف بالحيض أصلاً فإن نبوت الحكم المطابق وأنها  
لا يتوقف على تحققها في الخارج انتهى أن جهة حرمة كل من يتوقف على  
وجود الجمع في الخارج مع أن التكليف إنما ثبت بالنسبة إليها بعد  
المرتين فكون ما سبق مصداقاً لذلك لا ينفع بل الواجب على هذا  
تحقق الجمع بعد استقرار العادة فإنه لا موقع لقوله صلى الله عليه وسلم  
أيام أفراة الاضمار بعد المراتين فلفظ من القريب علم لفظاً إلا  
صواب لذلك فاحتجوا بما في الروايات جميعاً وأما ما دل عليه من أن أقل  
الجمع اثنا عشر ركعة فالفرق بينه وبين الشيء أن ما في الروايات  
أن اجترأت من نوعه من الجمع وإذا اعتبر بشرط عدم الحيض وزعموا  
سنتين فهو معنى الشيء فإداه الله موضوعه لتعيين العدد أنه إنسان محله  
أداة الجمع فإنها موضوعه للدلالة على امتزاج بعض الأجزاء مع بعض  
الحكم على وجه الأجمال بحيث لا ينافي المقرح بكون موضوع الحكم شيئاً  
هذا هو الحق الذي يصاحبه عليه الاستعمال والتحقيق مقام آخر  
أن الحق يكشف بالكلية على استقرار واحد سواء في ذلك الحيض والطمه ولا  
يتوقف استقرار العادة في أحدهما على استقراره في الآخر كما لا تلاحق  
بينهما والحل بينهما واحد ووقف فمكن استقرار العادة في كل من الطهر والحيض  
من أحد الوجهين خاصة لأنه حكم والكل يكفي في الكشف وإن لم يكن يجب  
الشهور والعلوية فتصير المراتب ذات العادة وقوة عددية في كل من

من الحيض والطمه في الشهر الواحد بأن ترى الدم في أقل شهر ثلثه أيام ثم بعد  
أقل الطهر ثم بعده النية ثلثه أيام فإن الحيض استمر عدداً وهو الثلث ووقتها  
وهو بعد أقل الطهر كأن الطهر النية تعين أنه بعد ثلثه أيام الدم وعدده عشر  
أيام ففي كل شهر هلاله لها شهران بل إن بد ثلثه أيام أو أكثر باختلاف الشهر  
الحال بالزيادة والنقصا ومن هنا يظهر أن مثل هذا الوقت المخصص توقف  
على استقرار الطهر فإنه هو الضابط له وفي تمام الشهر الحيض وأما الشهر الحلال  
فلتعين الوقت كاف في تعيين ما اختص به وفي الذكر في المقام عبارة علقه لا كما د  
ترجع إلى المصطلح وإنما يمكن توجيهها بوجه بطول المقام يذكرها وحديث الأثر  
مهمة في التوضيح فالأعراض هنا أهله ولا ينفى أن حيث تعين الوقت فلا  
في الحكم بالحيض مجرد قوة الدم فيه وإن كانت صفة وأما ما تقدم عليه من  
أنه كان يظهر من الروايات وهله من عهدى الشهيد فله والسرقة أن حاش  
الوقت بحكمه فإن تعين وقت الحيض في الشهر مثله موجب لكون ما قبله  
يسيراً بكمه وخالف في ذلك الآية الشريفة في الذكرى بل الزيادة أيضاً  
لأنها في الاستقرار من حيث العدد إذا كانت يسيرة بأن لا يوجباً ولا ثباتاً  
فإذا كانت عادتها ثلثه أيام من أول الشهر ورات قبله يوم فهو عيناً  
في الوقت كما أنها إذا رات أربعة أيام فهو عين رأتها ثلثه أيام فإن مثل  
هذه الزيادة أحياناً أمر طارئ لا ينافي لا توجب الاضطراب ولا ينافي الاستقرار  
فإن رات قبل العادة وفي العادة وبعد رات أو فيها وفي أحد الطرفين  
أو لم ترق العادة مع التقدم أو التأخر فاستقرار العادة في العدد محقق  
العادة ورجعت في غيرها إلى الأوصاف إذا دار الأمر بين المستند  
والتأخر وتلفيق ما في العادة من أحدهما وحيث استقرت العادة  
وظهر الحق بتبين حكم ما تراه في وقت ولا أثر للوصف لأن العادة أقوى  
ولهذا صارت الصفة في أيام الحيض خصوصاً والسواد والكثرة في أيام  
الطمه طهر فهذا النية ليس حكماً تعديلاً كما يوم فربما يغلب الوصف  
لقوته على العادة لعدم قوة استقرارها فإن التكرار دفعه واحد  
وإن كان يكشف عن الحق إلا أن الوصف ربما يغلبه وإذا اجتمعت  
الأوصاف من اللون واللحم والرائحة والدفع في زمان الطهر الذي



لم يعلم الا في اقل مراتبنا لذكره ولم يكن هناك مانع من الحكم بالحقيقة كلها  
لها وان كان في زمان الطهر بما حققنا ظهوره ما اشتهر من  
تفصيل بين ما تراه بعد العادة الى العشرة مع الانقطاع عليها وبين  
ما تراه جنبها مع التجاوز والحكم في الاول بغير بالحقيقة وفي الثاني بالرجوع  
الى العادة خاصة والبناء على ان ماراته في ايام الاستظهار لم يكن فيها  
في ايام الاستظهار في العادة استصحابا كما ان التقدم عليها لم يكن فيها  
فالاحذ بالعادة والرجوع اليها اعم من الخواشي والبناء على حقيقة  
ماراته الى العشرة مع الانقطاع عليها باني في كون العادة مرجعا مع استقرار  
عادة الطهر لا اشكال في الحكم بكون ما زاد على العادة وتجاوز مقدار  
الاستظهار استباحته وان لم يتجاوز كان بصفات الحيف بل مقتضى  
الاستظهار بقية ذلك فانها صريحة في ان ما بعده استباحته وان  
لم يتجاوز العشرة وكان بصفات الحيف ومادل من الروايات على ان  
ما قبل العشرة اذا انقطع عليها حيف فانها هي على وجهها فانها  
في مقابل ماراته بعد العشرة لا يحتمل فيه ذلك فالمراد ان ما قبل العشرة  
ما لم يعلم انه لم ينجس بنوحيف فهذا لا ينافي في كشف استقرار الخلق عن  
استقاء الحيفية مما زاد على العادة الا ايام الاستظهار كما هو مقتضى  
الجمع بين الاخبار واما ما دل على تجاوزها العشرة واستمر بها  
الدم وكانت ذات عادة في ترجع الى عادتها فهو الحق في مقابل  
المستدرة والمضطربة فالمقصود انها لا ترجع الى الاول الى الابد  
ولا الى الاقران لان عندها ما هو اعظم اية وعلاجه واستمر الخلق  
كما هو المفروض لانها ترفع اليه عن الاستصحاب بالتجاوز مع انه لا يلا  
له على ان ما قبله انما كان استباحته لعدم الملازمة فانه كما يمكن اتصال  
الاستباحة منه لمن العشرة الى ما شاء التفتن فان ما حققناه قد  
خفي على الخواص من اصحابنا فقدم هذا بجمل الكلام في ذات العادة  
واما المتقدمة فكيف بالنسبة الى اول ما تراه من الدم الرجوع الى الا  
وصاف فانه لا سبيل الى الحكم بحقيقة ما تراه بمجرد الرواية لا الوصف  
وحيث التوجه كونه حصصا فلا اشكال ولا يجنبنا نظار مضى ثلثة

ثلثة ايام بل لا يقدح التجاوز عن العشرة بل لا يجنبنا الموصف الى ثلثة ايام  
ولا يقدح الانقلاب فان شيئا منها لا ينافي اخرها بالحقيقة حال الرؤية  
نعم لو انقطع قبل الثلثة انكشف عدم حقيقة ما تقدم وهذا لا ينافي  
الحكم بالحقيقة بمجرد الرؤية فان مقتضى استكشاف عدم الانقطاع الى  
الثلثة ايام ولا ينافي انكشاف خلافه باختلاف زمانه في العبد بخلافه  
الاسباب واما النجاسات فقد عرفت امكان اتصال الاستحاضة  
شبهه للحيف واما الانقلاب فاذا الضعف بالفتور والروية  
والصورة وبعبارة اخرى الضاد لا يكشف عن الاستحاضة واما  
لقوة تكسب عن الحيف وانما حكم بالاستحاضة حيث لا حكم بالحيف  
بالاختصار لان الاستحاضة انما هي ما هو من يكسب بها كالحيف  
كي يقع الثاني والتعارض في حيث علمت بالحقيقة بالانصاف ولو  
لحظه فلا يزدل عليها بالانقلاب الوصف الاستحاضة وحيث  
هتت نشك في المقدار نستحب اليك ان قد عرفت ان اكثر الحيف  
عشرة فاذا انقطع عليها فلا اشكال كانه اذا انقطع على ما دونهما  
تستظهر بما قبله لم يتغير وتصور حيث يعود الدم بعد الانقطاع  
والبناء على حصول الطهر سواء كان قبل العشرة او بعدها فقد يكون  
صاوب ما ماراته ولا قد يكون اضعف او اقوى اما على الاول  
فلا علم لها فسادها ما زعمت في الدم الاقل وسريان المشي للاثر  
بعدا لقضاء وقته العلم الاحكامي لا ائله بالنسبة التي من  
الطريق في خروج احدها عن محل الاستبراء وهذا اذا علمت بتحقق  
الحيف في احدها ويمكن ان يسقط الوصف عن التاثير في الكشف فان  
في حيفها قضاء الصلاة اما على الثاني فلا اشكال ولا على الثالث  
في تحقق النسخ ورجاء تكثير فيجب عليها الحيف بمجرد رؤية الدم والبناء  
على الطهر بمجرد النقاء وبعد نهاية الاستظهار في تمام الشهر الا  
قل فاذا انقضى الشهر فقد تعلم بتحقق الحيف فيه من غير تعيين  
لا علمك ولا ظنا في المقدار تسحب وفي التصويت لا اثر لهذا العلم  
وقد لا تعلم به فلا اشكال واما مع العلم فكذلك ومع الظن فقد عرفت



ما يبيحه في الشهر الثاني في ثلث العادة واما في الشهر الثاني في ثلث عمت بتحق  
 الحيض فيه لقوة الوصف اقتصرت على خلق نسائها ان لم يشب لها خلق وان  
 تعلم خلق نسائها اقتصرت على القدر المتيقن ولا مجال للاستصحاب لان  
 الغالب عليها الاستحاضة بل نصفه الحيض في بعض الفروض فيحصل الا  
 طينان بان كل ما تراه استحاضة الا ما خرج هذا حكمه في الشهر الثاني  
 في اول الامر والافقد شغل احكامها فيشارك الشهر الثاني في الشهر  
 ولما عرفت من الحكم بالحيضية مجرد رؤية الدم والظهر مجرد التقاء  
 رجعت اليها في الشهر الثاني فثبت ما تركته من الصلوة في الشهر الاول  
 زائدا على ذلك فان خلق النساء خلقها لا فرق فيه بين الاشهر واما  
 اختلاف الحكم بحسب ابتداء الامر لقيام احتمال استقرار خلقها على  
 حد مخالف لنسائها وحديث ان هذا الاحتمال في غاية القوة او لا  
 جرى الاستصحاب الى ما جرى واما بعد الياس في قطع النساء  
 استقرارها كما شق من خلقها انهم وبما اننا نكشف معنى الروايات  
 ويتضح انه لا تفاوت فيها ولا تعارض في موضع ذلك ان مفاد بعض  
 الروايات انه لا مرجع لمن استمر بها الدم الا الوصف كروايت بعض حيث  
 قال دخلت على ابي عبد الله ع امرة فسلته عن المرأة استمر بها الدم فلا  
 تدري احيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض جار عيسط  
 لم يدفع وهوارة والوقاية ومفاد بعضها انه لا مرجع لها الا انساها  
 كرواية زياره ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمساكين ان ينظروا  
 بعض نساءهم فيقتدي باقرانها ثم تستظهر على ذلك بيوم ومنها ما دل  
 على انها مجرد رؤية الدم تجلس وترفع اليده عنه مجرد التقاء وما يراه  
 وبينه شهر ونسها ما تدل على انها في الشهر الاول اذا كانت مبتدئة  
 حيضها عشرة وفي غيره ثلثه واكثره عشرة وتجمع بين كل صليتين الى غير  
 ذلك مما يراه انه اختلاف وتعارض ويتوجه ان ما في رواية تروى  
 من تحيض المبتدئة في علم الله نعم ستا او سبعا معني جديد ليس بشيء  
 من الروايات مع ان مقتضى قول الامام ع ان هذه السن الثلاث  
 تمام احكام المستحاضة فكيف يمكن ان لا يكون من هذه السنة في ما رواه

الروايات عين ولا اثر كما ان بيوم ان المستحاضة من الروايات ان المبتدئة  
 عند فقد النساء او اختله من غير بين امور وان تعين وقد اجمع  
 الروايات والحق بطلان جميع هذه الالهام وقد روي عن النبي ع ان الثلث  
 والعشرة في الشهرين يقرب السج في كل منهما فلهذا مناهات في الروايات من  
 هذه الجهة كما انه حلال عند يد لا تكرر الحيض في بعض الروايات باليومين على  
 من عادتها في ذلك وهذا هو المعنى من اوهن بكان ونحن نكشف الجواب  
 في كل من هذه المقامات فنقول بعون الله تعالى ومشيئة امهات في رواية تروى  
 فيعلمه الاقراء باقران النساء لان قوله نعم ستا او سبعا معني جديد  
 اختله من النساء في تلك الليلة وكان الثمانية اقص حوضهن ويومين  
 الرواية الدالة على ان اكثر الحيض ثمانية وهذا مع قوله الله قد في النهاية  
 ان هذا ارجاع الواجبها واما في علم الله فالمراد به ما يتعلق بالعلم  
 اي الواقع لان مقتضى تعلق النظر بالفعل ذلك فالحق انها قبل الحيض  
 في زمان هو في الواقع زمان حقيقي ولا تعلم به الا بالعلامات الدالة عليه  
 وهذا مع التعلل فانها لا تعلم بزمان الحيض قبل نفسها فثبت انقضاء  
 فانها التي خلقها تعلم بزمان الحيض بنفسها علم ضروري كما وانها قد علمت  
 عالم بزمان حيضها لعدم ثبوت بعد وانما تعلم هذه على الامارات فالحق  
 به الله نعم انها تكلف بالتحيز فيه يحصل العلم به من الامارات فهذه  
 ان كانت عالمة بزمان الحيض بالاخيرة لاجل الامارات الا انها حجت  
 كصاحبة الاقراء في تبين خلقها بصدق عليها انها جاهلة باقرانها وتكلف  
 بالعلم باحكام الحيض والدليل على ذلك وان المراد من خروج الحيض فيها  
 به الله لا معني الامصار في الايام الحيض في الواقع ولا معني الاصل  
 العلم به بالامارات والحاصل ان ستا او سبعا للحيض في علم الله نعم فنقول  
 اخر ولا معني لم لا مقدار نعين الوقت فكون الحيض في العلم لا معني فالمراد به  
 المعلوم كالخلق والصنع ومعلوم الله نعم اما هو انما وقع فهو يدل على البلوغ  
 في عدم جريان ترتيب انما الحيض الاصل علم تحققة وحديث الخلق محمول على  
 كما هو المفروض فالعلم بالحيض به الرب الذي خلقها هذا ما يقتضيه الكلام  
 ولو كان المقصود ما فهم من الخبر لم يكن لوقوع الحيض في علم الله مع لانه

التحيز



التحسين باختيارها فوجب ان يقول تحضير كفى شئت سنا او سبعا وبديل  
على ان هذا هو المراد لا ما نوق هو ايضا ان الامام ع اقتصار على السبع  
فيما استفاده من كلام الرسول وهو لا يتم الا على ان لا يختلف الحال بالترتيب  
والاقتصار على السبع وحيث ان مقتضى الكلام على ما حققناه انما هو  
الرجوع الى النساء والاقتصر فيما شاع عندهم هو السبع غالبا فلا فرق بين  
الترديد والاقتصار على السبع بوضع ذلك ان رسوله قال لبني هاشم  
وتخصي في كل شهر ما علم الله ثم ستة ايام او سبعة ايام ثم اعطى غللا  
وصوفي ثلث وعشرين اواربعا وعشرين في الصوم مطا للترديد في  
الحضير وهو تخصيص بان الحكم ثابت لاحد الامرين وان الحضير مرددين  
السبع والسبع كما ان الظاهر مرددين الثلث والعشرين او الاربع والعشرين  
ومع ذلك قال الامام ع مطا بقا لهذا الكلام وان لم يكن لها ايام معلومة  
قبل ذلك واستحيضت اولها مرات فوفقها سبع وعطرها ثلث وعشرون  
وقال ع النعم في رواية فاذ لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها  
فلم تزل لا تسقطه واره وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة  
فستسبع السبع والثلث والعشرون وقال ع قبلها بين الفقيرتين وهذه  
سنة التي استمر بها الدم اولها قراءه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها  
ثلث وعشرون ميرا بها الى السنة الثالثة للبيته وقد عرفت وجود التردد  
فيها فكيف يكون هذا بيانا وتعبيرا مع ان الاقصى اماست واما سبع  
فان التي تحضير بالسبع فاقصى حضرها الست بل لا معنى للعدد الا بتحديد  
الاقصى فتقولك هذا است معناه ان هذا القضاء والاكاف كان كذا ولا يمكن  
ان يكون المراد الاقصى بالنسبة الى الجميع فانه السبع وان كان الاقصى فبين  
تحضير بالسبع هو المستقيم لا شك ان حضرة الفقيرتين المتقدمتين  
تعلو ما نوق هو لا رافع للثاني حيث ان السنة اذا كان هو الذي كان البقاء  
في السبع منافيا لها واما على ما اخبرناه فمع الكلام الرجوع الى النساء  
هذا يختلف باختلاف العشر وحيث ان السبع في ذلك السبع كان احد  
الامرين وكانت الثمانية فادرة والعشرة مجرد احتمال عبر عن الرجوع الى النساء  
بالاخذ باحد الامرين من الست والسبع حيث ان الغالب ان عادة السنة

النساء لا يخ عن احد الامرين فعادة النساء لحد وجبات واقصر تلك المراتب  
بحسب الاتفاق في تلك الازمنة على السبع جاز الاقتصار على الاقصى فالتبع  
ح انه لا يجوز لها التحضير من ذلك للاطمينان الحاصل من الغلبة بالا  
نقطاع الى السبع واما بما دون ذلك فان عرفت من علة النساء فهو الاقامة  
لاستصحاب مجرى السبع فلا يدل الاقتصار على السبع الا على التحديد في  
حائب الكثرة لا معكم فلا ينافي الاقتصار على الست بل ما دونه اذا علمت بانها  
مقتضى جيلان انها هذا ايضا يدل على ان التحضير مقصود في الرواية بل  
نقول ان تشريع هذا الحكم سيجل من الحكم نعم فان المعلوم من الشرائع  
ترك العبادة امر مفوض بالذات امر به الشارع حال التحضير من حيث  
انه اذ في حجب ترتيب عمل العبادة اى سجد عنه وتفضل عبادة بالادوية  
فجهد العلم بانه حالة مفوضة تكفي في العلم بعد مجواز الصلوة التي هي المراج  
والحضور عند الله نعم وكيف كان فلا ريب في ان حرية العبادة هي المباحة انما  
هي حرية طاعة لغير حالة مفوضة لاصد وحسن عن تعبدها عن سادة امر  
ونهيها عما هو واجب بالذات وهذا هو السر في حرية العبادة فان سادتها  
اوجبت الحرية الموجبة المبطلة لان الذي انما هو من الصلوة للصحة حيث  
المتعلقة هو الاشارة الى الطبيعة المعايير للصلاة كالغضب او حبس النطق  
وهذا معنى التعلق بالضرورة والافلا يبقى حكم تكليفي الموجود بعد الوجوب  
فترك العبادة مع عدم مصادفة الحضير لو كان راجحا لكان منافيا لكون  
العبادة في حد نفسها واجبة بل من اثم الواجبات فان المفروض عدم  
لما منع وجوب الجمل لا يجوز الترتيب والاعجاز مجرول لا حتم ولا حجة  
فرجع الى ترك العبادة فيما لا يعارض وقوع الحضير فيه وان علم بوقوعه في  
تمام المشقة المحل اما الى ترجيح حائب الحرفة مع الدوران لاهية ترك  
العبادة في زمان الحضير عن الايمان بها حال الظهور هذا بطريق حرية الاد  
بيان بالعبادة مجرد الاحتمال مع ان العلم لا يعملي الا اثره في المقام  
لان الامر دائر بين تحقيق الحضير في الزمان الموجود وبين ما لم يوجد  
المتنفي ومثل هذا العلم وجوده كما لعدم نفي التكليف على جميع التقادير  
واما ان لا كفاؤه بالموافقة الاحتمالية وهذا مع ان الاصل الوجوب لا ينافي



فانه لا يجوز العصبية ترك ما يحجب عليها طاهرا بحجج العلم احتمال الحرة والاشية قد عرفت فسادها وبالجملة قتل هذا الحكم انما يقع لو كان ترتيبا  
في كل شهر بعد هذه الايام بحججها وكان الواجب او لان يكون في زمان  
العلم بالحضة وحيت بعد كل في في الى زمان كان كما هو الحارة قضاء العبا  
ولكن ليس كذلك بالضرورة بل الامر بالعكس فان العباد واجبة بحججها جميع  
بها الاذي حيث تحقق فلفظ ونجد البيان ظهر وجه الجمع بين الروايات  
وانها ما بين الجملة مسلمة وبين مفصلة وهذا البيان ظهر لغير سائر  
النص وحيث ان هذه الرواية الشريفة اصلية هذا الباب ويستفاد منها  
اصول الاحكام وقع ذلك على ما يحتاج على الشرح فاولا وجب  
لها تفصيلا فنقول بعون الله نعم انه قد يوهى ان هذه الرواية مرسلة  
حيث ان يوشى لم يذكر اسم الجماعة الذي رواها عنهم هذا وهم فاسد  
فان على قدره وشدة الثقة بهما انبته في كتابه كما في عن ان يروى عن  
ثقة واعلم اسم الجماعة الحاصل العلم بالصدق من التوافق في نقل هذه  
لتفصيل خصوصا او رواه كل واحد منفردا وعلينا بعدم الاختلاف فانه  
يكشف كسفا قطعا عن الصدق وان لم تكن الرواية من يوثق بهم بالجملة  
فامناقة في سنده مثل هذه الرواية المأخوذة من كتاب يوشى المعروف  
عند العصابة ناشئة عن عدم الحجة باصول اصحابنا خصوصا مثل  
يوشى فالسنة اع من الطريقة المجهولة وما قرره الله ولم يخره فانما يقع  
طريقة الشرح والوقت عبارة عن الحد فالمتبع انهم سئلوا عن طريقة النبي  
في حد الحضي قوله ما بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها معناه ان  
رسول الله ما بين كل ما يحتاج الى بيان وكان مشكلا في هذه المتن  
فالسميها من لزوم والاحكام ليس من مصاديق المشكل ومما يظهر  
للعلماء ما ذكره في هذا الكلام وحصل المتن ان من سترها الدم  
اما تعرف وقتها او عدد ما والى ان يوشى بطبيعتها استقامة بان كان  
خلق منظم وعادة مستقيمة ثم نفع الاختلاف في تحقيقها فاد  
خلقها واما لم يظهر امرها بان يكون اول امرها من رواية الدم فهل تكون  
بسلامة طبيعتها قبل بين الغاية الامر عدم بين حالها فالاول

فالاول من جهة بين خلفها قبل الاستمرار وعدم صلوح الاستمرار  
من حيث هو ممكن وعدم وجودكم تعبدى بالنسبة فاما الحكم الواقعي ثابت  
الحضي الواقعي وشيخ موقوف على اعواما بمنزلة لا يرتب آثار الحضي لا مارة  
في زمان عادتها كما انها ترتب الاثار على جميع ماراته بل في حواشيه وبالجملة  
ان العادة توجب الاطمينان دار الحكم مدارها كما هو مقتضى القاعدة  
ولهذا سئل النبي عن ايام دمها وانها كم يوم هي حيث ان هذه الايام  
التي رأت فيها الدم رأت على ما كانت تراه في ايام عادتها ليس لها حكم خاص  
يختلف باختلاف الايام عددا وانما الحكم للحضي الواقعي المنكشف فكما  
الخلق اخذوا وانقطاعا فاقصروا النبي في جواب فاطمة بنت ابى جحش  
عما بها من استمرار الدم على قوله تدع الصلوة قد رآها وانما تراه  
رائدا على ما ذكرنا عرف دليل على ان هذه الامور لها ايام معلومة قد  
احصتها بك اختلاط وهي حال استمرار الدم ايضا تعرف بايامها ومبلغ  
عددها فانهم لم يرتب آثار الحضي الا على زمان الحضي الواقعي لان ترك  
الصلوة قد رآها او قد رآها في هذا القسم انما هو بعد بين الحضي  
بلا خلاف فكأنهم ان حكم الحضي انما هو الحضي وهذا الجواب لا يتم في  
مقام لتبريل ما بها من المسئلة الموجب السؤال بمنزلة العدم فكأنهم قال  
لها ان شئت لا يناسب ان شرب في امر هذا الدم وتقوم انه حضي كله  
فان بين الخلق كما هو المرفوض لرفع المريب فلهذا نكتة من اجله تنفصال  
والاقتضاء على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي كما ان السيرة الاخرى  
عنه في القسم الثاني وحصر المرجع فيه في الاقبال والادبار ان تلك ليس لها  
ايام مخصوصة فلا بد من بل هي مصفوفة فلا مرجع لها الا الوصف والعدد  
اشارتهم بقوله ما تسبح رسول الله في امر هذه بغير امر تلك الا انه  
لم يقل لها دعى الصلوة ايام قرآنك ولكن قال لها اذا قلت الحضي فاعلم  
واذا ادبرت فاقطع وصلى فهذا بين ان هذه القرية قد اخلط عليها  
لم تعرف عددها ولا وقتها فان هذا الكلام صريح في ان هذه الاستفادة  
مستندة الى دلالة لفظية وضعية بل انما هو من غير العناوين وتخصيص كل  
لعبان خاص واختيار بعض الاحكام الخاصة لبعض وتبطل هذه المسئلة



في استفادة ان القسم الثالث لم يكن لها ايام معلومة فها حث قال وبما بين  
هذا قوله في علم الله لانه قد كان لها وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهو  
فيها بين واقع ان هذا لم يكن لها ايام قبل تلك قط فان حصل استفادة ان هذه  
مبتدئة من تخصيصها بالامر بالخير في علم الله فقولنا لا في الخير اجمع الوقول يعني  
ان هذا القول وهو في علم الله قد كان في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وغيره اجمع ان علم الله مبني على كثر في التخصيص لبيان ان يكون له تلك ذات  
الا ان هذه الامور مبتدئة لم تظهر خلقها بعد بيان ذلك ان النبي قد اقصى  
الاول على ترتيب الاثار بالوضع الواقعي على ما هو كذلك وفي الثانية على الاخذ  
بالاثر والعلامات وفي الثالثة على علم الله تعالى مع ان الامر لا يحلوه الا في  
الاولى فان الحكم الواقعي دائر في الموضوع الواقعي والحكم الفعلي في الوصفية  
دائر في التبيين للشخص وليس المقصود في جميع الاقسام الا الاختصاص في  
مقام ترتيب الاثار بغاية الامران الاولى عامة خلقها والثانية تستكشف  
الحال بالافصاف والثالثة تستكشف الحدوث بالافصاف والمقدار رتبة  
فيه الوسايلها او يظهرها بالقطع فقولنا في علم الله معناه في الواقع في  
وقوله ساء اوسع الرجوع الى انشاء ومن المعلوم ان الواقع لا سبيل  
الى العلم به الا بالافصاف والاصطلاح العلم في خصوص المقام على العلم  
لا يصح له الاتصاف الواقع من خلقها في كونه معلوما لله تعالى والافهم البقير  
بعلم الله تعالى عن كما انقلق به علم غلط لا يصح له ولكن حيث ان ما جعل  
الله تعالى لهذه الامرة من الحيلة والخلق لم يعلم به غير بارئها لانها مبتدئة  
فتصحف الواقع في مرحلة لاكتشاف الله تعالى فلم مع علمه تعالى علاقة مصحفة للا  
طلاق ولو كان منكشفا لها في زمان من الارمنة بطلت العلاقة لانها  
التخصيص في الحال ان المصحف للشيء انما هو تزلزل شيء منزلة اخر مصحف وفي  
خصوص مقام وليس هذا الا بالارتقاء البتة ارتداء حق في الاستعارة  
والهجان في الاستناد فالمراد من جهة تخصص في جريان المطوفين وكن البقير  
بالنسبة الى الماء والوادي في السبل يقع التغير بها عما جرى فيها او  
الجرى اليها التخصيص وشدة الاختصاص وهذا هو الشر في علم اطراف  
علاقة الحلول بل لا يجوز اطلاق المزمع على المطوف ان لم يكن الحكم جري او ما

وما جازلة مع ان اختلافها اختلاف في المجهولات تصدرياً لبطلاق لفظ  
الا لان المصنوع وهو المصنوع يخص المجرى وما يشبهه ومن هذا الباب اختلاف  
الفنون باطلاق العلم عليها فانها لا حجية لها الا للعلم والتعلم فان الفنون  
صارتنا واتحدت المسائل باعتبار اتحاد الموضوع في هذه المرحلة وليس كما ترى  
من اطلاق المصدر على اسم المفعول فانه غلط صرف لاختلاف بينهما اصلاً ولا  
الخلق والصنع على المخلوق والمصنوع انما هو لاختلافهما في الاختلاف بين المصنوع  
والوجود انما هو بالاعتبار فظهرت التي ذكر عن التوقيع المكشوف بالوصف  
بالنسبة الى المتصور يعلم الله نعم هذه النكته فالحاصل ان ترك التعريف محل  
الشبهة والصحيح عن بيان ما يدخل بالوجب الحاصل للاستقرار وفي القسم الاول  
والاقتصار على بيان حكم الحاشية مع انه لو كان معلوماً مفرقاً فاعنه فالانحصار  
في الثاني على الاقبال والاداء من قبيل تخصيص القسم الثاني بغير الله تعالى  
ما مر به الامامة وهو مما لم يقص له احد حتى بعد بياننا وهذا وجه آخر يظهر  
به فساد توهم المجرى في الظهور فان هذه النكته لا تتم الا على ان يكون علمه  
عبارة عن التوقيع المكشوف لها حدوثاً بالوصف ونقاء البناء وهذا هو العلم  
في الاداء واما الثانية وهي التي لا استقامة لخصتها قطعاً وهو المراد بالانحصار  
للاستقامة مع نقاء الاستقامة بل المراد بالثبوت في المقام البهيم لذلك موقع التعبير  
كما في قوله نعم فالعلم مستقيم كما سمع لقاء يومكم هذا والدليل على ذلك ان قول  
الدم والاداء زيادة والنقص انما يكشف عن ذوال الاستقامة لا انه يوجب بيان  
ما كانت تقوم اما الطول فله شراكه بين الاقسام مع ان القسم الاول ترجح انما  
فان طول الدم لم يوجب التثنية واما الزيادة والنقص فكذلك واما الاختلاف  
مضاف للاستقامة والاختلاف فان العادة انما احرزت بالانحصار فاذا زلت  
الاختلاف فيما كانت تواف على نسق واحد عرفنا ان الطبيعة تغيرت عما كانت  
عليه من الاستقامة مع ان التقسيم والحصر لا يتم الا على هذا فان الحق اما مستقيم  
واما مضطرب والتوقيع اما معلوم وامما مجهول فانقسم الاول من حرفين  
استقامتها وقفاً وعدداً والثاني من حرفين ولا هم حرف الاضطراب ما لا  
من لا معرفة لها بجعل الله نعم لها من الخلق سواء لم يعلم او نسبت بعد ما  
يج بعد ما عرفت مع بعد هذا النوع فان المناط انما هو الجهل بالقيمة بالخلق



وعلى هذا فاستقر رأيها وعلمها فخلقها أولا وخلق الالف ثانيا ان احرازها  
ضربا عاليا انما يحصل في هذا الوقت وفي غيره يصعب دفاع احتمال وجود خلق  
في الواقع لا سبيل الى الاطلاق عليه لعدم الامارة او الغارض والتساؤل فلو كان  
صحتها مثلا في اول الشهر من ايام وفي حال الاستقرار رأت تحت ايام بصفاة الخلق  
وفي غيره ذلك الوقت ثم رأت بصفاة الخلق في كل واكثر في حيث علمها بان عادتها  
كانت في اول الشهر بعد انقضاء وقتها في اول الشهر والموعد يظهرها بغير الاحوال وان  
كان ذلك البصر غير لازم والام لا تكن المصونة والياض في ايام الخلق صفاة اذا كان  
مكتسبا بالدمين وانما المقصود ان هذا معنى يحصل كثيرا في من لم يظهر لها خلقها  
اصلا فبح استمر الدم لا سبيل الى احرازها اضطراب خلقها عاليا فانهم ومن هذا يظهر  
السر في البصر عن التثاقل بالمتبدل فان الجهل عاليا كما يتحقق بالنسبة اليها وهي اليد  
خفا وحال من مضى عليها شهور واعوام من حيثها مع عدم استمر الدم من  
اول الامر فالحكم بغير كل من لها خلق مستقيم مجهول والمتبدل هي المظالم من افراد هذا  
النصف وصحي ان احتمال الاضطراب هنا لما هو الظاهر من الامر فبح ان الاصل  
هو الاستقامة لم يتبدل في هذا المقام الذي هو محقق في الحكم اصولا لا فقا  
والا فالزوج كثير جدا بل فوق حد الاحصاء وقد صرح الامام في بان الذي انصاف  
رسول الله في هذا المقام انما هو المشكلات في باب الخلق وهذا هو  
السر في قصر النظر في بيان مشكلات الخلق على من استمر بها الدم وتثبت لا فقا  
فيها وهو دليل على ان هذه الاشكال من هذه الجهة يقع بين سائر المشكلات  
وتضمن بيان احكام هذه الاشكال على ما سببه ان ترتب والحاصل ان الاتصاف  
في القسم الاول على بيان الحكم الواقعي للموضوع الواقعي مع انه كان معلوما  
معرفة واعنه واعراض عن التعرض لمورد الاشتباه والاشكال بين الموضوع  
والحكم والدليل وهكذا الحال في جميع هذه الاشكال التي انقضت مادام هو من  
ان الرجوع الى احادة من استمر بها الدم عبارة عن رفع اليد عن ايام الاستقامة  
فان الرواية صريحة في انه لا تعبد في هذه السنين الثلاث بوجه من الوجوه والاثبات  
العادة انما تقول على علمها الحاصل لها من احراز خلقها وجبره لا حصر  
تصغيره وفاقطع به معروفه وكله يعرق في كل من عرفها احتمالا لان فان الفا  
اما عين بغير العين مرددة بين الالهال والاعجام والكم فاولا وقاف

او قاف واما قوله كلفه من الشيطان فالظاهر انه من قبل وما انما انما الشيطان  
فانه وصف مقابل الرحمن لا من لا يلبس في النفس شيطان حقيقة وكذا كل في غيره  
من هذه الناحية والدم الفاسد الفاسد عن اخرا في الطبيعة من الشيطان بهذا  
المعنى وقد وجه بوجه اخر انهم في قوله لم تغسل وتوضا يحتمل ان يكون المراد انها  
بعد انقضاء ايام اقرانها فبح عليها العبادة اما بالفضل اذا كانت الاستقامة  
كثيرة او متوسطه في الجملة او بالوضوء اذا كانت قليلة على بعض الصلوة للتمسك  
وحتمل ان يكون التوضا عباة عن غسل الدم عنها ولا يقتضا على الفضل في  
طابق قول رسول الله في قوله يغسل ويكف من غسل قوله في انما تواتر  
ادبرت فاعلم عندك الدم وصلى مع انتم فرغ عليه قوله فكانت تغسل في كل  
صلوة فان الاغتسال في كل صلاة فان الاغتسال يغسل في كل غسل الوضوء والفق  
كيتبرع على قوله فاعلم عندك الدم وحتمل ان يكون مستغنى عن انها كانت ظاهرة  
في قوله حتى اغسلت عددها وموضعها جعل للضربة وقنا وعددها تسما  
للمستقيم من الجهتين فان كلامها في ظاهره في صنفه يظهر في سائر افراد  
بالتمسك في حكمها قوله لا لاجنها بالجيم والنون والمعنى ان الذكر كان شاحبا  
معدة الماء الاجنه لهذا كانت تجلس في هذه الحالة المتطهر وغسل الدم  
في قوله اما سمع قول رسول الله في قوله في هذا بين واضع الخ قد عرف  
انه بمنزلة قوله فيما تقدم الاقحام لم يسئلها الخ وان يحصل ان المكتبة  
العدو لهما قال الاول وهو في الصلوة ايام اقرانك واختيار هذا الحكم وهو  
الاخذ بالاقبال والادبار ان هذه المرحلة لم كانت مضطربة فلا مجال للتعبد  
لها ما قال من استقام حبسها ولا يرجو حقا ان يظهر لها خلقها في رجوع الى  
سائر افرادها او خذبا لوجودها المتبدل فلا مرجع الا لوصف وصيانه في  
كلام الامام في المعايير فالظاهر زيادة كلمة في احدى لغاتين وحتمل  
ان يكون الغلط على من اخر والامر في عدم اختلاف الحكم باختلاف قوله  
في ولا يرى النور قال الجليلي وكذا يومها فانها كانت مستحاضة كالم  
يامر لا بد له هذه مكتبة بياضه مشتمك بين هذين السنين وانما افرق  
الثالث بينهما حيث ان النبي صلى الله عليه وسلم خضع بحسب الحذر بدلتين وذلك لا تادوس  
عبارة بخلقها المستقيمة لا استمر الدم فلا معنى للتعبد في حقها والثانية



عارف بان لا نظرا على بعضها فلا معنى للقياس في حقها فهذا دليل على ان ليس  
في هذا ما يقتضي حجة يحتاج اليه البيان اما الاول فلا يصح والبيان  
كما هو المفروض واما الثاني فليس لعدم تقدم تقدير النبي صلى الله عليه وسلم  
وسبق الامر فيها واما الاستشهاد بالجهل في الثالث والاصل ان يستفاد من  
عدم قولهم في الصلوة ايام ايام انك ان لم يكن لها خلق مستقيم معلوم ومن عدم  
قولهم ستاوسبعامثلة ان ليس لها خلق مستقيم مجهول وهذا الصنيع دليل على  
ان التقدير باسبغ والسبع في الثالثة ليس من باب التخييل كما توهم واللام في قوله  
في الثالثة دليل على انها مضطربة فان العقل لا ياتي عن التعبد بالتخييل  
صورا لاستشهاد من غير فرق بين الاقسام بكون اصل الحكم متصورا معقول فأي  
دلالة في قوله في مقام على ان من أي لا قسم قوله كما اذا رأت الظهور ولو  
ساعة من تهاول هذا صبي على الشيخ جميع ان ما سألها من اقبال الدم  
تبين ذلك او ليس كذلك اما من الاول وما قاله من انقطاع والنفاد  
ان هذا ينظر ما دل على انها تفعل كذا وما ينهها وبني الشهور وما يحصل  
هذا الرب في المستدرة ولهذا اثبت الامام ع هذا الحكم بعينه في هذه الرواية  
لها انهم يقولون فان انقطع الدم فاقبل من سبع او اكثر من سبع فانها اعتزل  
ساعة ترقى المظهر وتصلى فلا تزال كذلك حتى ينظر ما يكون في الشهر الثاني  
ومن هنا يظهر ان الاعتقاد على الاقبال والادبار في قول النبي صلى الله عليه وسلم ان من  
الاستقرار والنسب فامتنان المضطرة عن المستدرة انما هو تخصيصها بهذا  
الحكم فقط وعدم تشريكها مع غيرها في شيء من احكامها لان لها حكما  
ليس لها كما ان الامر فيها كذلك قوله في النبي صلى الله عليه وسلم ان من تقدمه قد  
ان تقدم الايام لا دخل له في الاحكام ولا يختلف باعتبارها الاقساما فالوجه  
في اعتبار عدم وعدم رؤية الدم انما هو وقوع الاستشهاد غالبا في هذا  
الصورة قوله فافراه قد بين في هذه جه ما بين في الاول والثانية سرعة  
في بيان النكتة البيانية في اختلاف البيان وقوله الاتي انما هو  
كاشف اقل من سبع الى اشار الى الدليل العقلي الذي اقرناه على متابع  
التحير والا بالتخصص فيما لا يعلم بثبوت الحيف فيه وحصل ان اقصاها  
على ما يظهر من نساء تلك البلاد في تلك الايام انما هو اسبغ فخصها

فخصها في تلك المدة وقع في زمان الحيف لا في العلم فهذا تقدير الحيف  
الواقعي ولا يتحقق هذا في الاول والثانية فان كلا من عادة المرأة خصوصا  
ومن الاقبال والادبار قد يكون مطا بقا لهذا العدد وقد يكون اقل او  
اكثر فلو جعل المرجح لهما هذا العدد او غيره وتختلف عن الحيف لولا قضي الحيف  
بالاستقرار او بالاقبال والادبار فمما يحتمل مرجح هذا الحكم الى ترتيبه  
الحيف على النظر وبالعكس وهو تافق بحيث يبين ان ذلك ان ترتيبه  
الحيف على زمان النظر وتلك العبادة من غير شوب العذر وهو الحيف  
لما لا يعلم ولا يميز له ولا بالاصل الى الاستشهاد بما في وقتا فلو وجوب  
العبادة فان مرجح الى التخصيص في وقت الصلوة والصوم ابتداء من غير  
وحديث ان الاول طوبىها الى العمل بخصها وطوبىها انما هو الاقراء في  
عليها بالظهر والحيف مدارا قرائنها فلو تحيف في غيرها قرائنها تركت العبادة  
في زمان النظر كما انها لو اتت بالعبادة في قرائنها لم تتكلم انتهى عنها وقال  
الحيف فلو لم تعتد بالاقراء رجعت الى عدد معين كالسبع والسبع  
مثله والنسبة بين كل عدد مضروب وبني عاداتها عموم من وجه كان  
مرجع ضرب العدد الى الامر بالعبادة في حال الحيف ان كان اقل منه والى  
النهي عنها في حال الظهور ان كان اكثر وهكذا الحال بالنسبة الى الاما  
والادبار في الثانية وهذا البيان ظهر ان الواجب انما هو الرجوع  
الى العمل في هذه المقام كسائر المقامات وحيث ان الثالثة خفت  
لهذا الطريق وحصل لها العلم بالرجوع الى العدد المعين خصت بالا  
رجوع اليه دون ما صير للاختصاص من كل منها بطريق خاص لا يجوز  
صرفها عنه الا ان لم يتناقض وهذا يتم يدل على فساد ما اشتهد  
من التغير قوله عشر او اكثر يدل على امكان تجاوز الحيف عن العشر  
وليس بذلك البعيد ولا ينافي التقدير بالعشرة بل يكون في شعاع  
الامامية فان التجاوز اذا كان في غاية الندرة مع التقدير بما هو  
الشائع ولم يزل النداء من زلزلة المعدم وهكذا الحال في التقدير بالنسبة  
في طرف القلة ومحتمل ان يكون مجرد وقوعه واقع قوله ثم ما يزيد هذا  
بيانا قوله لها تحيف هذا دليل اخر على انها مستدرة ليس لها ايام



متقدرة ولم ترى الدم قط ورات اول ما ادركت واستر بها التيم ولا علم  
 لها بما لها وما تحصل من الخارج وبالرجوع الى النساء ببيان ان الحيض  
 تفعل والمتصود منه في المقام انما هو ترتيب الاثار وانما يصح ارادة هذا  
 المعنى واطلاقه اذا لم يكن معلوما لها ولا فان نفس المعنى يدل عليه مجرد  
 فيقال احاطت وصحت ان الاستفعال يدل على جذب المبدء الغير يقال  
 لمن رأت الدم رائدا على ما ينبغي انما استحيضت لا بالمعنى للفاعل لانه فعل  
 الغير واما الفعل فهو لاداءته على اختيار المبدء واخذه وهو في المقام  
 على سبيل الحقيقة غير معقول لا يمتنع المطاوعة ولا يمتنع الاخذ والاضا  
 كالنعم والتفريق فلا يصح له الا يقسم من الخارج واستعلام الحال من عادة  
 سائر النساء في مرحلة ترتيب الاثار فكان هذه المرحلة ليست حائضا وانما  
 رويت لنفسها ان تكون حائضا بترتيب ثاره على نفسها وقد بينا ان  
 المصحح للتعبير يعلم انه نعم انما هو هذا المعنى النظم فالتناسيل يقع في علم الله  
 نعم انما هو الحيض ان قلنا ان تكلف ما يجعل الحائض صريح فيما ذهب  
 اليه الاصحاب من التحريم تعيين الزمان لترتيب ثار الحيض وان لم يكن فيه  
 دلالة على التحريم في المقدار ويحتمل ان يكون الرد بدعي الامر في باعتبار  
 اختلاف عادة النساء قلت ان التكلف طاهر فيما يقولون الا ان الامام  
 عم ذكر هذا الشاهد اخر على ان هذه الامور متبدلة كما ان جعل قول  
 النبي صلى الله عليه وسلم دليل اخر على ذلك ولو كان الحكم ما هو هو من ظاهر  
 هذه اللفظة لم يدل على ان المرحلة متبدلة لم ترى الدم قط بل قد امرها  
 بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض حيث لم يهبط في الواقع وقد بين  
 الامام عم ان متنا قض مستحيل وجعل بطلانه دليلا على ان مثل هذا  
 الحكم لا بد ان يكون من تنكشف امرها بالرجوع الى هذا العدد والحال  
 انهم استشهدوا على خصوصيات موضوعات هذه الاحكام بنفسها الاحكام  
 في جميع الاقسام فكون هذه المرحلة من لم ترى الدم قط نظير من امور  
 منها التعبير بالتكلف وقد سلك هذا المسلك في الاول والثانية  
 النظم فلا حظ وتذكر قوله عم الاتراه لم يقل لها اياما معلومة تحيض  
 ايام حيضها معناه ان المصحح للتفصيل في المقام انما استعلام الحال

١٤٣  
 الحال من الناس ولهذا لا يصح هذا التعبير فيما كانت ذات عادة معلومة  
 فان مجرد ترتيب الاثار المشتركة بين المقامين ليس مصححا للتفصيل  
 ح ان يقال دعوى الصلوة ايام اقرائك كما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في الاول ويقال  
 انما قبلت الحصة ودعي الصلوة كما فعله في الثانية فكل منهما ايام معلومة  
 بالعادة او بالادعاء في محله فالثالثة التي لا علم لها بايامها اصلها وانما  
 تعلم بها من الناس ان قلت ان الثانية انما لا تعرف ايامها لعدم الادعاء  
 بضابط وصحوا للاضطراب وانما يستكشف الحال بالادعاء في حد ذاته  
 وبقائه وهذه النظم تعتمد على الادعاء في تعيين لهما الحدوث لا  
 انهما في التقاء تأخذ بعادة النساء كما ان الاول كما كانت تعتمد على  
 نفسها فكيف يقال ان هذه ليست لها ايام معلومة بخلاف الثانية قلت ان  
 انما هو في مراجعة امره اخرى مألوفة واكتساب علم منها وعدم الاختلاف  
 في جميع الصور لا العلم وهو ايضا حادث لا بد له من سبب يشهد له صراحة  
 او وصف او عادة العهر مع قرب الطابع والازمنة في عالمه لاذ استقلت  
 بالمعرفة وجاهلة اذ اخذه بقول العزوان حصل لها العلم على حظه من زمانها  
 وقرب من طبعها فان هذا المقدار يكفي في مثل المقام المحفوظ في المكاتبات  
 فاقم قوله عم وما بين هذا قوله صلى الله عليه وسلم في علم الله له قد ترجمه وانما  
 استدله على هذا الحكم وهو التوهم انما هو المتبدلة وهي التي لم ترى الدم  
 قط وحصل ان التحيض في علم الله لا يصح التعبير عن ترتيب ثار الحيض  
 على ما بين انه حيض الا بالاسم الى من لم ترى الدم قط ولما اقل ما  
 ادركت واستر بها فانها حائض حقيقة لا مستحيضة وترتيب الاثار انما  
 هو على ما بين انه حيض كالاوليين وانما الاختلاف في طيحي العلم في  
 عرفان وهو الذي وجب الاختلاف في العنوان والبيان وقد عرفت  
 ان التعبير بالتحيض عن ترك العبادات في حال الحيض مع العلم انما هو  
 متبدل قد استمر بها المبدء وكذا التعبير عن الحيض الواقع في النبي بالرجوع  
 الى النساء بعلم الله نعم انما هو الحيض في الواقع في هذه الجهة وقد  
 بيننا ذلك على ان كلا من هاتين الفقرتين دليل على عدم التحريم في الوقت  
 ولا في العدد وما يدل على ذلك ما روي من قصة بنت جحش قال كنت



استحاضة كثيرة فثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم استغفر في كل صلاة في كل يوم فثبت  
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في ذلك حكمة وانما الحديث ما منه يدعي في الاستحاضة  
 منه فقال ما هو يا حماد قالت اني امرت الاستحاضة فثبت كثيرة شديدة فأتينا  
 فيها فقال استغفر الله انك سوف تقبلت هراش من ذلك فقال اني فقلت  
 اشد من ذلك فذكرت الخبر الى ان قال انها ركعتين من ركعات السجدة  
 فيعلم الله ستا او سبعا ثم اغتسل حتى اذا رأت انك قد طهرت واستغفرت  
 فعملت اربعة وعشرين سجدة واما ما او ثلث وعشرين سجدة وصومى فانه  
 يحزن فان هذه الرواية صحيحة في انها في غير تلك الايام التي تحيض فيها  
 متيقنة بطهرها ولم يكن الا تبعد ايام حيضها وقتا وعددا ولهذا  
 استدل الشافعي لاحد قوليه في المبتدئة وهو ان يورد الى غابر النساء  
 ستة او سبعة بهذا الحديث وكذا عطاء والنوري والاولى في صحة  
 واحد في حد الروايات والحاصل ان هذه الرواية صحيحة في ان السبع  
 والتبع ليس تعبدا وانما هو ارجاع لها الى ما يقين به حالها ومما زبر  
 طهرها من حيضها لم يقله صلى الله عليه وسلم واستغفرت تدلى على حبان الاستحاضة  
 انية فيما علمت به من الحيض كما هو الحال في ذات العادة فالأخذ بالسبع  
 لا ينافي في النقص وهو العشر كما ان الرجوع الى عادتها لا ينافي في الاستحاضة  
 الى ايام ثلثة انهم كما هو صريح الروايات وبما حققناه ظهر فساد ما في  
 ما في الذكرى حيث قال صلى الله عليه وسلم في علم الله اختصاص علمه بالله اذ يغفل  
 لها معلوم عندها وفيما علم الله صلى الله عليه وسلم من عادات النساء فانه لا يفتقر  
 الى العلم بعلمهن انتهى فان النقص فيما لا علم لها بانه حيض لا يجوز ان  
 يقال ان النقص في علم الله صلى الله عليه وسلم كما بيناه ونفسه بما علم الله صلى الله عليه وسلم فساد  
 لعدم العلم في المصحح مع انه لو كان كذلك فكل شئ علم الله صلى الله عليه وسلم فان  
 جميع الاشياء وانما يعلم يعلم الله لا انتهاء سلسلة العلل اليه وانما  
 ابتداء فالمنشأ للعلم بالعادة في هذه الصورة انما هو قرب الله  
 ومفعول بدني ربما يحتاج الى التمسك الى العلم وقال بعد كل ذلك لم  
 ظاهر الخبر في ثمانية وستة والسبعة ولا يجوز في ثمانية وستة فثبت ان  
 وحكمه لوجود مثل في الصلوة والاماكن الاربعه والتسبيح يدلى

منه قوله

بدل الجود في الاقرب ويمكن عودها الى ما يدخل على ظنها القوة على  
 الظن وجوب العمل بالواجب وعلى التفسير الثاني علم الله صلى الله عليه وسلم المؤيد بالخبر  
 مجتهد بالنساء وتأخذ عادة الاقرب اليها من جهة الابوين ولا  
 اختصاص للعقبين هما لان الاعتبار بالطبيعة وهي جازية من الطرفين  
 وان تعذر فاقراءها قال في المبسوط وتبع جماعة من الاصحاب  
 وح ان كان عادة الاقرب فهي المأخوذة وان كانت عادتهن ستة  
 فهي المأخوذة فيكون قوله صلى الله عليه وسلم ستة او سبعة للتشويح ايمان كون بعض  
 ستة فخصي ستة وان كن بعض سبعة وان ردت على السبع النقص  
 عن الست فالمعتبر عادتهن لان الامر بالستة او السبعة وبناء على  
 الغالب ويمكن اخذ الستة ان نقصن والسبعة ان ردت على الاثني  
 الى عادتهن في الموضوعين وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء  
 والاقربان مقدمة على هذين العديدين فانها لا ترجع اليها الا  
 عندهم النساء والاقربان واخذت عادتهن من غير ان يكون  
 اغلب اذ لو كان اغلب علمهن عدد تحيض به انتهى والنظر في  
 مواقع منها قوله ظاهر الخبر فان الاستظهار لا وجه فان كل  
 اولادها لامرئ او الامور وهو اعلم من الانبياء والسنة في خبر  
 والتسويج وعجزها وقوله ولا يجوز في الخبر الرجوع الى ما اذا  
 اية الله في النهاية حيث قال في قوله صلى الله عليه وسلم ستا او سبعا ردها  
 الى الاجتهاد فاغلب على ظنها انها اقرب الى عادة نساءها  
 ما يكون اشبه بكونه جعلت حبيضا والغير لانه موضوع له والاقل  
 اقوى لذلك بل في الخبر في السابع بين وجوب الصلوة وعلمها ولا  
 شجرة الواجب انتهى وفيه ان جواز الترتب الذي هو حقيقة الخبر في  
 الفعل منا فضلا للوجوب الذي لا معنى له الا عدم جواز الترتب  
 من البرهيات ولا يمكن النقص عنه بالنقص مع ان الفرق واضح  
 ضرورة ان الحدود التسبيح امران متباينان ولا مانع من الوجوب  
 التحري وانما المستحيل في الخبر الواجب بين الفعل والترك وانما المقصود  
 والاقام فيما كالصبح والعصر حقيقتنا في مختلفات انهم والامكن

مكون في



التي منها انهم يحصل مع ان اصل الحكم وان كان مشهور الا ان الحق فيه ما ذهب اليه الصدوق  
 ومن عدم جواز الاتهام في الاماكن الاربع للاصاحفة كغيرها من الاماكن وقد كُتبت  
 الست عشرة في كتاب الصلوة وكيفية كذا فالفرق بين المقام وبين ما قاسه عليه واضح  
 ثم يمكن الجواب عما ذكره في النهاية بان التخيير معناه وجوب الالتزام على المستحقة  
 باحد الامرين من الظاهر والخفي ثم يتبين ان التخيير معناه وجوب الالتزام على المستحقة  
 الشهر لكن حيث التزم باحد ما تعين عليها وليس مرجع هذا التخيير الى جواز ترك  
 الواجب ومنها قوله وان فقد رافقها فان هذا قياس مع الفارق ضرورة  
 مجرد المقارنة في السن لا دخل له في القرب من حيث المزاج في هذا الحق وتظهر بوضوح  
 المواقف بالناسل فيما تؤول له وهذه سنة التي استمر بها الدم تاكيد لما سببه كراواتهم  
 عليه الامانة قوله اقصى قتلها سبع معناه واضح على ما مرناه فان لعاد ان النسا  
 درجات واقضى هذه الدرجات بحمد لعالم في تلك البلاد السبع والما قبله  
 واقضى ظهرها انهم ان غلط فان اقصى الظهور ربعة وعشرون كان الستة قوله  
 حتى تصير لها ايام معلومة فتقبل بها معناه ان الرجوع الى النساء انما وجب بعد  
 تبين خلقها وكونها متبركة واذا صار لها ايام معلومة دخلت في الاول وجب  
 عليها حكمها قوله في جميع حالات المستحاضة نزع ان هذا المحصر انه لا راجع  
 للاقسام ومن المعلوم انه لا يتم الا على ما مرناها فان قوله ان كانت لها  
 ايام معلومة اعاده لما تقدم وشرح فيما نزع عنه من بيان جميع الاحكام  
 الاقسام على ترتيب المتقدم قوله في قولها سبع فتعرف سابقا ان كلام  
 النبي صلى الله عليه وسلم في ان الحد الاثني عشر لا خصوص السبع وانما في هذا التخصيص  
 ما مرناه لأعلى ما اشتهر من التخيير فان مع الكلام ان وظيفة المستحاضة  
 الحيض في الشهر الاول الى ما لا يحتمل معه النقاء وحبس الاغلب في تلك الليلة  
 السبع وهذا لا ينافي اقتصار علوية اذا كان الغالب عليها بل هو من  
 الست والسبع لا ينافي كون الغالبية قبلها اكثر من ثلثه الى عشرة هذا على  
 ما اخرناه واما على المشهور فلا يجوز الاقتصار على السبع وتعيينه مع ان الحكم  
 هو التخيير قوله وان استمر بها الدم اشهر هذا في بدو النظر من ان لم يدر  
 عليه الروايات من التعويل بين الشهر والقد وبني حجة وان الحكم فيما عدا  
 الاحوال الاقتصار على الاول الذي هو الخطب ان شيئا من هذه الاحكام ليس تعديا فان

وان النصور في غاية الاختلاف فربما لا يختلف الحال الى الشهير فلا يتغير الحكم  
 فان الاقتصار على الاقل في الشهر الثاني انما هو بطلان الاستصحاب بان  
 الخلافة وليس هذا واجبا في جميع الفروض بكل من هذه الروايات المختلفة  
 الفروض غير ما نظروا اليها الاخرى ببيان ذلك ان المستدرك ان الاستصحاب الذي  
 فيها حالات مختلفة تختلف وظهورها باختلاف الحالات فان طبقا لدم عليها  
 ولم تزال الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد عاكبا جميعا عدم الاختلاف  
 خلاط بالزيادة والنقصان واختلاف اللون فلا مانع منها عن الاستصحاب  
 في جميع الشهور فان تبين الخلط انما هو لا نكشاف عدم حيضية ما كانت  
 تزعمه حيضا وتكرر ذلك الى ان علمت بان الغالب فيها هو بصفة الحمل يتم  
 صحتها لا بد للحكم بالحيضة من علامة قوية لا يتطرق النسيج اليها ولا  
 تشاركها الاستحاضة فاذا علمت بالحدوث من جهة وجود الصفات  
 الكاشفة تلك ايام ثم زالت العلة لم يجرى الاستصحاب واما اذا علمت  
 بالحدوث بقوة الكاشفة اختص به زمان كقول الشهر لم ينسخ ما هو  
 اقوى ولم يختلف الحال اختلافا فافحشا في غير هذا الوقت وان لم يبلغ  
 في الاوصاف هذا الحد الا ان كان قريبا منه في جرح الاستصحاب ما  
 بقيت على هذا المنوال وان تكررت الشهور لا تشارك الجمع فيها هو مناط  
 للحكم وهذا الفرض هو الموضوع لهذا الحكم كما هو مرجح الفقرة الاخيرة منها  
 وله حالات اخرى يظهر حكمها من تدبر في الروايات قوله فان انقطع  
 الدم في اقل من سبع هذا بيان الحكم ضم اخذ وهو ما اذا اختلفت  
 احوال الدم في الايام بالخروج والعدم بحيث تعتقد تحقق الحيض حيث  
 ماراته والظهور بالنقاء ومن المعلوم انما حيث ترتب زمان العادة  
 وظهور الامر فكيف تراه بصفة الحيض حكمت بانه هو واذا رأت النقاء حكمت  
 بالظهور بانها لبيح الخلط واذا كان قبل انقطاع ثلثة واما الزعم الثاني  
 كما اذا كانت بعد ها واذا رأت بعده بصفات اقوى او اكثر اكتشف  
 ان ماراته سابقا لم يكن حضا فحق هذا الفرض وظهورها ان ترتب آثار الحيض  
 على كل ماراته من الدماء واثار الظهور على جميع الاحوال النقاء لدوران  
 البحر وفعليته ماراته الاعتقاد وحيث ان هذه الحالة لا يتحقق غالبا



بعد الشهر الاخر لا يختص به كما هو صريح طائفة من الاخبار والروايات والقول  
في ذلك ان العادة والخلق اما تظهر بان تسمى في زمان معين من الشهر الاول  
وما تسمى من سائر ايام القوة او جميع الصفات ثم تراه في الشهر الثاني في  
ذلك الوقت بذلك العدد في تخرج عن القوة ويستقرامها وهذا ما اشار اليه  
بقوله حتى ينظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر  
وما تسمى عن سائر ايامه بالقوة التي لا تظهر لها شيء وجها كانت  
تخرج من ان ما تراه بصفاة الحصى حتى وان التقاء ظهر قد يتبين فانه  
بالفرض ولا تعرف الشهر الثاني بما تراه من الدم وان كان بصفاة الحصى الا  
ان يكون اقوى مما رآه في الشهر الاول او اجمع فاذا كانت الاوصاف لم يبق  
محال للاستصحاب لعلية الاستحاضة كما هو المفروض فتقصر على ما سبق فيها  
هو المراد بها في الرواية من التحصيل في الشهر الاول بعشرة ايام وفي غيره بالثلاثة فان  
الاول عبارة عن جريان الاستصحاب الى ما بعد خلافة الثاني عبارة عن  
الاقصا على ما سبق وقوله اما جعل الوقت ان نقول الى لة قد عرفت  
ان هذا اقل من الجدل مع اهل الخلاف وان اجمعهم مما يلزمون على مقدار عقلي  
الضعيف والراهم السخيف فان الاطمينان بالخلق لا يصح بحصول الابدان للكر  
على نحو واحد واعتبارا اول درجات الكبر لا يتوقف على دليل كما ان حصول  
الاطمينان به ايقن واضع فان المعلوم ان الامر في المخلوق مستقيم معقضي  
جبلتها وان الاضطراب مرض ولهذا لم يعتد باحتمال الاضطراب في المبتدئ  
فاول ما تسمى وما بصفاة الحصى تظن ان لا شيء يقضي طبيعتها وان اذارت في  
الشهر الثاني في ذلك الوقت بذلك المعدود واطمانه بان هو الذي  
تقضي جبلتها وان هذا خلقها فهذا هو المستقر في اعتبارا لنكر والاول  
والاكثفاء باول درجاته واما عدم دلالة الجمع على ذلك فلما اشرنا اليه  
من ان العينة والحرف الكاشفان عن معنى الجمعية لا معنى لهما الصلة بل هما  
في الغرض معنى ان الحرف وما بمنزلة اما يكشف عن وجه الاستعمال وخصوصية  
فهو من نواحي اللفظ المستعمل اى لا سمحده والاستعمال وخصوصياته  
تظهر بالحرف والعينة كما تظهر الاعراب وهذا قول المحققين ان دلالة الجمع  
على كل من الاخراد بالمطابق بقية محله في اسم الجمع فان دلالة عليه بالتضمن

بالتضمن فان الجمعية في اسم الجمع معنى استقلاله وفي الجمع ال وهذا هو المراد  
اعتبار التكرار في الجمع فلا فرق بين المصادق الجمع وبين مصادق الجمع  
فبطل ما يسمون ان افراد الجمع جماعات وكذا ما يسمون من الاستلزام في مثل  
قولهم لا تزوج البسات بل لا يكره فان عموم الحكم لما فوق الاثنى لا يستلزم  
توقف الصدق على الاجتماع كما هو الحال في المفرد فان هذا ينصرف في الحكم  
تعميم لا تنطبق لما في الموضوع فان هذا معنى اسم الجمع لا الجمع وحده فلا فرق  
بين ان يقال دعي الصلوة اتمام اتمالك يوم القراء او ايام الاقراء مع ان  
الايام التي تركت الصلوة فيها اما هي ايام لقراء واحد للقراء فالقراء المنة  
لا يمكن ترك الصلوة في ايامها فلا فائدة فيما نكر ما انقضى من لقراء في تحقق معنى  
الجمعية لما سبق من ايام التي هي الموضوع لقوله دعي الصلوة قلن قلن قوله  
ان اخذت لطن عليها اياها لة هذا بيان الحكم للفرع والاخر من فرع المبتدئ  
وهو ما اذا انعكس الا بالنسبة الى الفرع السابق وهو استعمال الخلق واستقامة  
الحصى وتبين الامر بضرارة من القسم الثاني بحكمها حكمها فالجواب ان المبتدئ  
اما ينشأ مرها ان تدخل في القسم الاول واما ان تدخل في الثاني واما ينشأ  
على ما كانت عليه من الاستنباه من غير خلافة فالاول لان الاشكال في  
حكمها واما الثالث فهو ان لا يستقر عليها الامر من اى حكم المبتدئ الذي  
كان لها من اول الامر هذا انفس هذه الرواية الشريفة المنطبق على ما تراه  
روايات وقد اورد عليه القرائن الداخلية والخارجية وهذا من فضل الله علينا  
وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون وبالتامل فيه يظهر حكم جميع فروعها  
وان اكثر ما صدر عن اصحاب شكا الله ما صعب ما نزل عن صواب  
وقد يتبين بما حققنا انه لا معول الا على العلم فلو علمت بان لها في الشهر  
حقيقا ولم يتعين لها في زمان خاص بوجه من الوجوه كان هذا العلم كالعلم  
لعدم ترتب الاثر فلو علم على جميع اطراف العلم فلا ترتب عليه الشجر فان ما يقع  
وما سبق من الايام لا يرتبها على زمان الحال فعلها بان زمان  
حقيقا ما من احوال او مستقبل كالعلم بانها حاضرا وطاهر وهو عين  
الجهل وقد يتوهم انه يجب عليها الاحتياط في تمام الايام بالجمع بين ترك  
الحائض وافعال الاستحاضة وهو مبنى على امرين فاسدين احدهما كون



العلم الاجمالي في مثل المقام مجزاه الثاني في كون تلك العبادة رخصة لا عزيمة  
والاول قد بين فساد وكذا الثاني فان المستفاد من الادلة على ما بينا  
حرمة العبادة كالصلوة والصيام على الخافض لا مجرد البطلان بل البطلان انما  
نشأ من الحرمة وهذا المقام هذا يحمل الكلام فيها متعلق باختلاف الاحكام  
حسب اختلاف الصور واما الاحكام فهي مستفادة من قوله نعم يستلزم ذلك  
المحضي قل هو اذى فاعتز لو النساء في المحض الالية فان كونه اذى او قل  
معنوية تكفي في ترتيب الاحكام الا ما خفي منها كحرمة الوطئ حال المحيض وكراهية  
بعده وقبل الفصل وقد بين عليها بقوله نعم فاعتز لو ابقوله نعم فاذا نظرت  
فانوهن من حيث الالية توضيح ذلك ان وجوب ثمره السعيد من الحالة  
المبغوضة للمول عند الحضور والاقبال مما يستقبل به العقل فان الالهام  
بالمول تجزى محرم بالذات وهذا في حال التلبس بالقدارات الصورية في حال  
الوضوح فلو طس الشخص في العذرة واستوعبت جميع بدنه حتى الوجه والجنب  
وحضر عند مولاه للتخضع واطها لا العبودية فلا يتأمل ولو مسكت يانه  
اها ان به ويستحق الذم والعقاب بل خرج المحض الى ضعفه اذا كان جليلا  
من غير ان يلبس ثيابا بل لا ثمة بجالها بما يكون اهانته به ويحق الله فاذا ظهر  
لنا امران احدهما ان الصلوة معراج وانه المحض عند الله نعم كما اشار بقوله  
نعم قوما لله قانتين والاخر ان المحض اذى وجس عليها حرمة الصلوة  
في هذه الحالة فان القنارات المعنوية على طبق القنارات الظاهرة في  
استقلال العقل بوجوب ساحة القرب عنها وان المتلوث بها يجب  
عليها التباعد من الحضور كما ان القيام عند المول للتخضع الذي هو حقيقة  
الصلوة المدلول عليها بقوله نعم قوما لله قانتين لحدود واقعية لا  
تكن تحققة الا بالاشتمال عليها والخروج عن هذه الحدود هو المبرع عنه  
بحسب صورة الصلوة عند العرف والا فان العرف من الماهيات الحرة  
الشرعية مع ان جميع الاجزاء والشرائط والموانع ما حوذة من الزمة  
على التفصيل واعتبار عدم نحو الصورة امر اذ على ذلك والمرجع في العرف  
لا الشريعة ان قلت ان مقتضى ما ذكره حرمة كل عبادة وبطلانها في المحض  
والضرورة قاضية بخلافها وكذا الحال في تأثر الاختلاف الذم في حرمة

في حرمة العبادة وبطلانها وفاداه اوضح من سابقه فغاية ما يصلح لما ذكرته  
ان يكون حكمه للتشريع لا علة ولهذا يقتصر في الشئ على ما ذكره فرفق  
بين مجرد الابدان والطاعة وبين ان يكون الفعل منزلة الحضور عند المول وغاية  
ما يستقبل به العقل حسن العقل بالفضائل وقبل التخلق بالزنا واستحقاق التلوث  
بالنظر واللوم بالشخص وما بمنزلة في الاقل واما الحرمة والفساد فلا واما  
الحضور عند المول فبما يتحقق بالمجمل واذا راع الشارع كالصلوة والصيام  
فمثل هذا الفعل محرم في الحالة المبغوضة كما يحدث مقة اذا بلغ الغاية في ذلك  
المرحلة كالصلوة بل بما يجب لتطهر اذا على ذلك كما هو الحق في الصلوة وهو  
اشترطها بالطهارة زاندا على كون الحدث ما ناعا عنها والصوم من حيث الالية  
في تلك المرحلة فلا يحرم الا مع الحدث الاكبر وهذا يفرض ان فيهما الطهارة  
عن الخبث وعدمها انهم فليس هذا الاعتبار من حيث كون الفعل طاعة  
بل كونه طاعة يرتب عليه في هذه المرحلة وهذه المنزلة وحرمة في تلك المرحلة  
انما هو لهذه الخبيثة السابقة على الاحكام التكليفية فالمجبوب واجب الحرمة  
في هذه الحالة واستبق الفساد لتعلقه بالاحكام وبالجملة ففرض المحض  
بين ان اذى يرتب عليه ما يرتب على الجنابة واما الحدث المعلوم فقد  
ثبت انه اعظم من الجنابة كما هو صريح الصحابة فالاحكام لا تتغير الا بالتفصيل  
والتفصيل يظهر بالتأمل فيما مر في الجنابة هذا فغاية يرتب على الجنابة انهم من الآثار  
واما ما يختص بالمحضي وهو المنع عن الجماعة المستفاد من الالية بل ثابت  
بالضرورة فتوضحه ان هذا الحكم معلول بحالة قذف الدم المبرع عنه بالمحضر واما  
الحدث فانما يكره معه واما الحرمة فلا بعد الطهارة قبل التطهر يبقى المرحوب  
ويؤثر المنع عن التقصير وهذا التفصيل انهم يستفاد من الالية انما يرتب حيث  
ان المحض عبارة عن تلك الحالة الطبيعية لا الحدث والالية الشريعة على  
انه الموضح للحكم فيرد مداره فتقول نعم حتى تطهرن تنصص على ان المحض  
عنوان لهذا الحكم واسطة في العوض يدو الحكم مداره دفعا للتوهم لغاية  
حدوثه في النقا كما هو الحال في الاحداث في الالية الشريعة وجوه من ذلك  
علوه وان الحرمة مداسب لحدث منها قوله نعم يستلزم ذلك عن المحض ومنها  
قوله نعم هو اذى ومنها قوله نعم فاعتز لو النساء في المحض ومنها قوله نعم



حتى يظهر وانما كيد لقوله ثم فاعتر لي حيث ان اتهم عن اقرب عبارة اخرى  
 عن الامر بالاعتزال كما ان المراد في حال المحض عبارة عن اعتزال الحاضر  
 الذي يظهر حيث يتبين دوران الحرية مدار هذه الحالة الطبيعية فقولته تعالى  
 فاذا نظرت الى اخرها يد على ان الرخص للنام انما يتحقق بعد الغفلات  
 الرخصة في الجمل ثبت بالطرح كما هو مقتضى دوران الحكم مدار المحض المدلول  
 عليه فقرات من الالة الشريفة السابقة في تفسير الالة وما يستنبط منها كلمات  
 واهية شجيرة ناشئة عن الجهل بقواعد العربية والقصور عن ادراك النكات  
 البيانية وقرائن التدبير المبني عن الجهل بالاشرا اليه وتوهم نزول القطا بق  
 وقد يتبين عدم جوازه واما قرائن القراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه من الجهل  
 باصول القراءات وان قرأتم انما هي بالاجتهاد بل قرائن اهل البيت هم في القراءات  
 في كثير من المقامات بل ربما تحيا القرون لقراءات جبريل عليه السلام وكون السبعة يعني قوله  
 صلى الله عليه وسلم نزل القرآن على سبعة احرف على تقدير صحة سند من المضكات وقد ذكر  
 في الاقوال الرواية اربعين معنى وكذب اهل البيت هم هذه الرواية وقيل ان  
 بل انما هو واحد نزل من عند واحد ومن الغريب ان اهاب بعض اصحابنا الى  
 ذلك مع ان الحالفين الذين هم الاصل اذا كانوا من التحقيق يترون من قبل  
 يتجهون من هذا التوهم وانما يبينونهم ان مقتضى الاصل بقاء الحرية حيث  
 يشك الاختلاف والقراءات في موضوع الحكم هو المحض والحدث فان هذه  
 الشبهة انما هي لعدم معرفة الموضوع وليس الشك في نزول الاله انما هو في الخشنة  
 لدوران الموضوع بين امرين احدهما زائل قطعا والآخر باق جزما هذا ما  
 يستفاد من الالة الشريفة واما الاخبار فكل على هذا التفصيل صريحاً  
 على ان عمل الزوج موجب لفعلة الكراهة انما والمستفاد من الاخبار بمقتضى  
 الجمع استصحاباً للتكفير اذا تعذر الوطى وان الدينار ومكسر في الاول والوسط  
 والآخر مستحب اذ لم نقل بانها التيقن مع ان هذا الوجه هو الاظهر في  
 خبر عن الملك بن عمرو سئل ابا عبد الله ع عن رجل اتجار به و  
 هو طامس قال يستغفر الله وقال عن الملك فان الناس يقولون على نصف  
 دينار او دينار فقال ابا عبد الله ع فليصدق على عشرة ما كفى وعلم  
 تقدّم البتة في المعلوم ان الزوج مورد الحكم للعلة لاه موضوعاً

والخشي حيث حاصد في ان لا شك في حكمها ولا يعتبر الا متى الوطى الاطلاق  
 والدينار كما لا يدرى في تعريفها فمن مقدار معروف من المالية لا يتخلل اختلاف  
 اللازمة وانما الاختلاف في المصاديق واقفاً كونها عين المصاديق متضمن  
 الضمان فلا اشكال في الكسور لعدم اعتبار كونه ذهباً او مسكوكاً او انما الا  
 هو المقدار المعين المعهود من المالية فقولته وقد خفي الامر الدرهم والدينار  
 عليهم وجميع الاجاب بما لو عن صوب الصواب واعلم ان القرب المنعني  
 في الالة كناية عن الجوع كما ان الغل كناية عن تركه وقد عبر عنه في الابات  
 والعبارات كاللحم والسر والافضاء والرفث وعجزها في خصوص القبل بل  
 واما الاخر فلا اثر للمحض بالنسبة اليه كما هو صريح بعض الاخبار فزعم منها  
 ان الامر تصدق في الطهر المحض مالم تكن منه كما ان كل احد يصح  
 في الطهر ما يخص به من بدنه ولباسه ما يتعلق به وكذا الحال في التذكير  
 بل مجرد معاملة هو لا مع النفس وما يرجع اليهم معاملة ذلك الموضع  
 تكفي في تقريب الاثبات فان ملك شيئاً ملك الاقرار به وعدم قبول قول الماتمة  
 كقصد بقبحها صريح الرواية وتفصيل هذا الاصل وزعمه يطلب ما  
 حققناه في الاستصحاب ومنها انه لو اختلف الرجل والمرأة في مائة  
 من الدم او في حكمه لاختلافهما في التقليد والاصحها فلا يجوز للرجل  
 اجبارها على الوطى اذا اراد ان يماراته ليس ببعض فان احكام كل شخص  
 نافذة في حق غيره كما هو مقتضى تقريرنا على انهم والا لا دخل  
 لنظام ولزم الجرح والمرج وتفصيل هذا انما يطلب من الاصول ومنها  
 انه لو تكبر الوطى فعلى القول بالكثرة هل يتكرر مع او مع تخلل  
 لتكثير وجهان من ان التكرار كالتوبة والاستغفار يظهر فلا يتكرر  
 الجاع التخلل كما هو الحال في التطهير عن الحدث والحيث ومن ان جراه  
 ومكافات كالتوبة فيتعذر وتعدد انسب مع الشك فالاصل عدم  
 كونه موجباً للتكرار واما التداخل فلا معنى له الا ما اشرنا اليه فان  
 عدم التكرار لا اثر في موجبات الحدث والحيث انما هو لما حققناه واما  
 اذا كان من القسم الاخر فالتداخل غير متصور فتدبر وما حققناه ظهر  
 انه لا فرق بين اتحاد وقت الوطى وبين اختلافه في هذا المجل الكلام



في الوضوء واما تلاوة القرآن ومسجد وحمل وتعلق ودخول المساجد  
والصلوة والصيام فقد ظهر حكمها اجمالا وتبين التفصيل بالتأمل فيها  
حققنا في الجنبية بقية المقام حكم لا يستغاد من الالة الشريفة وهو  
عدم صحة طهارة فيها اذا كانت مدخولا فيها وزوجها حاضر معها وتقبل  
بطلب من محبة وقد تقدم ان الغسل حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف ذلك  
سباب كالوضوء بل الذي ظهر من الاخبار ان الوضوء انما يكفي به ارفاها  
وان الفصل هو الاصل في رفع الاحداث وكيفية كان فلا فرق بين غسل  
الجنبية وغيره في الاحكام وحديثنا في الغسل في رفع الحدث كالوضوء وانما  
انما هو لمصادمة مع الطهارة التي هي شرعا ابتداء فلا يعقل تأثر الغسل  
كالوضوء في رفع الحدث اذا اختلف الحدث الاصفى فانه ناقص للطهارة لا يكره  
الحاصلة من الغسل انهم وعام يرتب عليه الغسل في الحدث فانه اثر يقي  
وهذا هو المستقر في انتقاض الوضوء بالحدث الاكبر انهم وعدم امكن تأثره  
معهم فان كلاً من الحدث والطهارة حقيقة واحدة مختلفان بالشدّة  
والضعف فالتأثير كل من الطهارة ين ناقص للاخر قد يربو وبالجملة فقد  
ما يتبين ان الغسل كالوضوء حقيقة واحدة فلا مجال للمفاضلة في شأنه  
لغسل الجنبية في كون تغسل الحدث الاصفى قد عاينه وعدم جواز الوضوء  
معه وكونه بدعة كما هو صريح الاخبار في الجنبية والتفصيل بعض  
الاخبار وان حمل على الجواز في غير الجنبية وكونه بدعة فيها الا ان  
مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم ان الغسل في الحدث لا يغسل في حدث نفسه لا  
يقتضي مع جبال الوضوء كما هو مقتضى ما دل على ان الوضوء ارفاها وان  
الغسل هو الاصل في نفسه بل هذا هو الظاهر في الاجابة المطلقة ظهورا  
ابناء عن التقيد للسياق وكذا مقتضى ضلالهم ما هو عليه الخالفون  
من الجمع بين الوضوء والغسل فانه ليس الا لاق الضعيف جمع مع ما  
هو اقوى كالسراج مع الشمس من جهة الفاعل في لا يبقى مجال للاعتقال  
جواز الوضوء مع الغسل مطلقا كما هو مدلول اكثر من الروايات والوجه  
فيها في بعض الاخبار من التفصيل ليس ما تقدم وقيام البرهان على  
شده يلقى في الاعراض عنه ولو قلنا بتوقف رفع الحدث الاصفى

الا صغر فيها عند غسل الجنبية على الوضوء فلا بد من تأخره عن الغسل ضرورة  
استحالة ارفاها مع قيام سبب فانما لا يكون يتجده عن الاصفى والا  
لجواز الوضوء لصاحب الحدث الاكبر ما يتوقف على الوضوء خاصة وارتفع فيه  
الا صغر مطلق وهو ضروري لفساد وبما حققنا ظهور ان من لم يتمكن من ازالة  
لا يكره تعيين عليه يتم واحده لا يبال بتوهم وجوب الوضوء عليه او تعدد  
لتم وان الوضوء لا اثر له في التعداد في الطهارة لا معنى له ولا يستوعب  
بالتميم الا ما اضطر اليه من الصلوة والصيام وغيرهما واما ما لا يضطر  
اليه من الغفائات فلا يحتاج بالاحتياج ما اضطر اليه وما ورد من وضوء  
الحائض فانما هو لوجوه التحفظ على التيمم والا فلا اثر له في هذا الحال لا  
لتميم فان اثره طهارة بما معه للحدث بمعنى عدم المضادة اصلا ولا  
بمنقضى به توضع ذلك ان المستفاد من الادلة انما هو اعتبار الطهارة  
او ازالة الحدث في كل مورد ورد الا بالغسل والوضوء او التيمم فلهذا  
الاصور مقدمت صرضت فيشكل امر التيمم المجمع للحدث المضادة له  
الموجب اياه فانه ليس مطلوبا بالذات وانما يحتاج به ما لا يجوز في  
وجود الحدث وهذه الاستباحة مع بقاء موجب المنع وهو الحدث  
على حاله انفاك ان العمل بعلة فزال المنع بالاضطرار بالتيمم  
مرجعه الى جهة في السبب والالتمس لا اعتبار التيمم في هذا الاثر مع  
محصل بل الاضطرار منسأ لا كفا، والا فدخل في التأثر لا يتعقل ولهذا  
يجوز في بعض الموارد مع التمكن من الطهارة المائية والحنفية مع  
الضعف في الحدث يؤدي الى القول بالنكح مع انه يقتضي اولوية  
الطهارة المائية بذلك وانما المرجع الى ان الطهارة الحاصلة من  
الصعيد على نحو اخر يشبه ستر القدر يكفي به عند تعدد الازالة  
مع الاضطرار على ما يتوقف على الطهارة في الجملة وهذا هو المستقر  
في العدد ولعن الوضوء اليه الا الحائض في الذكر في مصلحتها  
وقت الصلوة والمسحوس وما يحكمه والوضوء في هذه الموارد  
حكمه اخرى اما الحائض فتوا التحفظ على الاعتياد وفي المسحوس  
وفي المسحوس وبما حكمه لا يتعقل التحفيف اليه كالحائض بل لا سيما



السبب بل المرجع الى العدول عن الاصل الى الصورة فان المصلحة انما هي  
في الحكم وكونه على هذا الوجه ليس يستعد من هنا يظهر ما يرجع اليه الوضوء  
للتقيد والجرح بل كل عبادة على طريقة اهل الخلاف من هذا الباب فاقدم ما  
اكتسبنا من غيرنا من المائل بالاشارة لصيق المجال وتظهر في الباب  
بالتمثيل استثناء واما الغسل لا وجه له لكونه على الزوج معك وكذا غيره  
هما يحتاج اليه في عبادةهما وكونه من النطق واخره الفساد وعدم وجوب  
قضاء وضوءه التيمم عليها عفو ثبت قطعا واما غيرها من سائر الصلوات  
فلا توهى توقف صدق الموت على شئ من متيق الفساد والام يحس الاعلى  
العاصم بل يكفي فيه التعلق الذي لا ينفك في الحرية كما في صوم المافر في  
هذا محل الكلام في الحيض واما الاستحاضة فمؤم من غير طبع فاسد فاقدم  
في نفسها ما للحيض من الصفات واتفاق انصافها بصفات الحيض كما في  
فقد الحيض لما هو مقتضى فالصفرة والبودة والوقية والخروج بقوة  
مما يضاف اوصاف الحيض ليست كما شذت عن ان الدم استحاضة وانما  
لا يثبت كونها حبيضا ولو ثبت ما بطلناها من قاعدة الامكان فلي  
تقدم ثبوت العدم لا تحكم بكون الدم استحاضة مع احتمال القرحة وغيرها  
التي وبالجمل فالمرجع في معرفة هذا الدم هو المرجع في الحيض وليس في  
تشخيصها فترفعي واما الحكم فالذي احترناه وفاقا لما تقدم على  
المعبد واتباعه رضوان الله عليهم انه لا فرق فيها بين الاقسام  
الثلاثة بل هي وجوبية للغسل واما يجوز الجمع بين الفرضين بغسل واحد  
لمن استمر بها الدم ارفا شرعا فان الاضواء الباب بين ظاهرة  
في ذلك وصرحة فالاجماع على تقيد تحققه لا وجه للجمع مع كونه من  
اصحاب الائمة ثم ومن انقل بهم في يد عمي كشمهم عن رضاهم واما  
هو بعد المعندة وكونه مسبوقا بالخلاف بل اتفاق كل من يعرف  
منه قول من اصحابنا على ما قلناه واللفظ باطل والنقص من  
غيره اوقع والخبر مع انقطاع السلسلة غلط لا معنى له مع ان  
الاتفاق اذا كان من الاجلها ولا يشك في ان هذا الاتفاق  
انما هو من حسن الظن وركون الخلف الى السلف المعبر عنه في

في ان جماعة من الاساطين كالحج فمما عجزتكم بالتعدد واستقصاء  
البحث في الاجماع وان الركون اليه انما هو طريق اهل الخلاف لطلب  
تماحقته في الاصول فالمرجع في هذا الحكم الا الروايات وحملها  
ان الدم اذا متين خرجها فغسلها الغسل وهو حال وضع الكرسف  
بالنفوذ والتعب والغنى في حال لقاء الكرسف بالسيلان والامر بالوضوء  
مع عدم النفوذ والتعب يرجع الى الاستثناء عن الغسل مع عدم متين  
الخروج فالصلوة لا بد منها من احد الامرين الغسل والوضوء فاقدم  
امرهما الى الوضوء لكل صلوة نصريح بعدم وجوب الغسل وانها ما لم  
بالخروج يحس الطاهر هذا مفاد ما دل على الوضوء مع عدم الثقب  
واما ما دل على ان عليها غلا واحدا للفرقة او في اليوم والليل  
فرجعه الى ان الدم اذا خرجت ثم احتشيت ونقصت وتجدد واستقر  
فالمرجع اليها اذا استوفيت عن نفسها كما هو صريح بعض الاخبار ثم  
ما بعد ذلك فليس عليها الا غسل واحد لذلك الخروج المفروض  
فانها استمرت بها والغالب لقاء الكرسف في اول اليوم لقضاء  
الحاجة واما اذا كان الدم صبيبا لا يمتنع ان الاستيقاق في الوجود  
المذكور لا يمنع من الخروج فلا بد لكل صلوة من غسل الاصح الجمع  
فانه يكفي في غسل واحد توسعة وارقا هذا مجمل مفاد الاخبار  
وتفصيل ذلك يتوقف على تعرض لها تفصيلا روي الحلبي عن ابي  
عبد الله ثم قال سئل عن امرأة استحاضت فقال قال ابو جعفر ثم سئل  
رسول الله عن المرأة استحاضت فامرها ان تمسك ثلثه بايديها  
لا تعلق فيها ثم تغسل وتستدخل قطنة وتستشرب ثوب ثم تصلي  
حتى يخرج الدم من وراء الثوب فامرهم بالغسل لا استحاضة  
مكة والاستيقاق بعده وبين ان الغسل عليها الغسل ان خرج  
لدم وحيث انه لا يظهر الا بالخروج من وراء الثوب فعلقه عليه  
واحتال ان يكون الغسل عن الحيض مندفع بدلالة الاخبار  
الصرحة في ان عن الاستحاضة سبابة انشاء الله تعالى وعن ابي  
عبد الله ثم قال ثم المستحاضة تنظر بايديها فلا تصلي فيها



ولا يبرئها بعلمها فاذا اجازت ايامها وراى الدم يثقب الكوسف  
اغسلت للظهر والعصر ثم هذه وتعمل هذه والمغرب والعشاء  
تؤخر هذه وتعمل هذه وتغسل للصبح وتحتشى وتستسفر ولا يؤخر  
ثم اخذها في المسجد وسائر جدها خارجا ولا يات بها بعلمها ايام  
اقرانها وان كان الدم لا يثقب الكوسف توضات ودخلت المسجد  
وصلت كل صلاة بوضوء وبات بها بعلمها الا في ايام حضيها كلمة  
بعض فيها احتمالات ولا ضبط لها في مجمل وقولهم وراى الدم يثقب  
الكوسف ظاهر في الاستبراء من جهة المضايح ومن المعلوم ان الخروج  
اذا استبرأ كان في وقت كل صلاة فوظفها ما ذكر من الاعمال والا  
ستباق بما ذكر وان تعبد في المسجد وسائر جدها خارج كما هو صريح  
الاخبار على وجه الاستحباب لا الوجوب فعن عبد الرحمن بن عمار  
قال قلت لابي امرئ عبد الملك ولدت فعزلها ايام حضيها ثم امرها  
فاغتسلت واحتشيت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها ان تصلى  
فقلت له لا تطيب نفسك اذ ادخلت المسجد فذكرني اقوم خارجا عنه ومجد  
فيه فقال قد امر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وقوله وان كان الدم  
لا يثقب الكوسف توضحات آتية معنا انها ما لم تعلم بخروج الدم  
لعدم ثقب الكوسف فلبس عليها غسل وانما عليها وعلى غيرها  
الوضوء لكل صلاة وذلك ان التفرق بين الصلاة كما كان ويثام  
في تلك الايام لا ينفك غالبا عن الحاجة الى الوضوء لكل صلاة فغلب  
لحديث الاصغر غالبا لان هذا الوضوء للاستحاضة القليلة كما هو  
وفي التعبير بالثقب لانه قوت على هذا المعنى وان الغسل انما  
هو لخرج لا للمقدار فان خروج الدم من وراء الثوب لسقيا  
حقيقه لكن حيث ان الاحتشاء والاستحاضة انما هو الاستحاضة  
كما هو صريح بعض الاخبار صار خروج وجه بمنزلة الثقب وكان القطة  
او الخرقه صارت منها ثقبه يخرج منها الدم لكان السد والتجبر  
عنه بالظهور على الكوسف في بعض الاخبار تصحيح بان وجوب  
الغسل انما للبين الخروج لا للمقدار وعن صفوان بن يحيى عن

101  
عن ابي الحسن ع قال قلت له اذا مكثت المني عشرة ايام ثم لم يزل  
ظهرت فقلت ثلثة ايام طاهرة ثم رأت الدم بعد ذلك اعلمت على الصلوة  
قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطره ويجمع بين  
صلواته يغسل وبات بها ن وجها ان اراد ذلكت على ان المستحاضة  
تغتسل بماء رقيق الدم مقم للاستحاضة فانها رأت بعد ثلثة ايام من  
تمام الحيض وهي عشرة فلا يحتمل ان يكون الغسل للحيض والمراد باستحاضة  
القطر بعد القطر وجوب الاستيقاق على وجه الاستبراء فكما ان الغسل  
قطرته جعلت في مكانها اخرى والحكم بالجمع انما هو بيان لبعض جزاء  
في مقابل الخاص فالمعنى ان هذا الحكم ابقى ثابت بها من غير تعرض للمفصل  
وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تغسل بعد  
صلوة الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصل المغرب والعشاء ثم عند  
صلوة الصبح فتصل الفجر ومن المعلوم ان هذه الرواية ظاهرة في الحيض  
الدم وانما معنى رواية قال قلت له انفسا متى تصلى فقال لا تقعد  
بقدر حضيها وتظهر يومين فان انقطع الدم والا اغسلت وحشيت  
واستسمرت وصلت فان جاز الدم الكوسف تعصب واغتسلت وصلت  
العذاة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان خرج  
الدم الكوسف وصلت بغسل واحد قلت والخاص قال مثل ذلك سواء  
فان القطع عنها الدم والافرى مستحاضة تضع مثل النساء سواء  
ثم نصلى الرواية قوله ع والا اغسلت صريح في ان الغسل لمكان  
وجود الدم وحده مقم بعد ايام الحيض وانقضائها وقوله ع بعد  
معناه انها بعد الغسل والاستيقاق لا تحتاج الى غسل وهو عبارة  
اخرى عن ان نصلى كل صلاة بوضوء وقوله ع وان لم يخرج الدم الكوسف  
صلت بغسل واحد اصرح في ان الموجب للغسل انما هو خروج  
الدم مقم فان القليلة على طريقتهم لا توجب لغسل باساقون في الغسل  
الواحد على تقدير عدم الحيض ولا يبرئ الا على ما اخبرناه فان خرج  
اوجب الغسل وحشيت ان الاستيقاق منع من تبين الخروج ولم يعلم  
كما هو المفروض من عدم الحيض وان فلا موجب للغسل بعد تبين



تجدد الحدث وعن سماعة قال قال عم المستحاضة اذا ثعلب الدم الكوسف  
اعتسلت لكل صلوتين ولغير غسلا وان لم يجز الدم الكوسف فعلها  
الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجه ان يا  
لها حين تغسل هذا ان كان دمها عسلا وان كان صفة فعلها  
الوضوء وهذه الرواية انهم صرح فيها اخزناه فان وجوب الغسل  
في كل يوم مرة على تقدير عدم الثقب لآية الاعلى ما اخزناه من  
وجوب الغسل بمجرد الخروج فانه لا بد منه في كل يوم مرة بحسب العادة  
من احتياجهما الى لقاء القطنة لقضاء الحاجة واما علمنا توهم  
فلا معنى لوجوب الغسل في كل يوم مرة على تقدير عدم التجاوز فانه اعم  
من المتوسط وجعل ضابطا يمنع من التقيد فان الرواية كسائر الروايات  
جعلت المناسط الخروج والعدم واي هذا من تحديد المقدار وقوله  
وان كان صفة فعلها الوضوء معناه قرينة المقابلة للعبيط الذي  
هو الطري ان تجرد تكون القطنة بالصفة لا بد على خروج الدم بل  
يكون شيئا في داخل الفرج من السابق ومثل هذا لا يوجب الغسل  
واما الموجب للغسل الدم الذي يخرج من حال المكشوف عنه كالقوة  
المنبورة وهذا الفقرة انهم صرح في بطلان ما توهموه من انفصال  
فان الطرارة لا تصلح لان تكون عبارة عن المتوسط فاختصر الامر  
في التجاوز عن الكوسف والعدم وجوب الغسل بمجرد الخروج  
مطم وتكرره بتكرار السبب وهذا هو الذي اخزناه وعن ابي عبد الله  
عم وجد حديث حسن الحامل قال واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت  
الذي كانت تترك الدم منه بقليل او في الوقت من ذلك تظهر فانه من  
الحضة فامسك عن الصلوة عددا ياما التي كانت تقعد في  
حينها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغسل وتصل وان لم  
ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها  
بيوم او يومين فلتغسل وتحتش وتستشف وتصلى الظهر والعصر  
ثم تشط فان كانت الدم فيها ينما وبين المغرب لا يزال من الكوسف  
فلتوضوء وتصل ولا تغسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت

امسكت الكوسف يسيل من خلف الكوسف صبيا لا يبرقان عليها  
ان تغسل في كل ليلة ثلاث مرات وتحتش وتصل وتغسل للمغسل  
للظهر والعصر وتغسل المغرب والعشاء الاخرة قال وكان تفعل المني  
فانها اذا ضلت ذلك اذهب الله بالدم عنها وفي هذه الرواية الثنية  
دلائل على ما اخزناه منها امره عم بالاغتسال بمجرد رؤية الدم  
بعد ايام الحيض غير تفصيل مع انه عم في مقام البيان واعطا الظاهر  
كما يظهر من تعرضه عم للتفصيل وهذا ينصب بان الاعتسال معلو  
لخروج الدم كسائر الاحداث ومنها الامر بالاستيثاق بعد الغسل  
ثم النظور وراى وجوب تجديد الغسل في تلك الحال هذا الخروج  
من وراء الكوسف فانه المراد بالسيلان فان خروج الدم كسائر  
لما يعاين عبارة اخرى عن السيلان ولسوء التصريح ابا عبد الله  
ايام الكثرة والقوة فضلا عن الدلالة فالامر بالوضوء في غير  
احدى عن نفى وجوب الغسل على شق فوق له عز وجل اذا قم الى  
الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية فان مفاد وجوب الوضوء على  
كل من اراد الصلوة ونقص اليها ولا يحال التوجه الوجوب في نفسه  
او اشتراطها به تعبدا وان كان الشخص متطهرا بل انما مفاده  
اشتراط الصلوة بالطهارة لعدم انعكاس الغالب عن في غالب  
الاحوال عن الحدث ما يبي وقت صلواته وهذا هو المصحح لا  
فامر المستحاضة عند عدم سيلان الدم مع الاستيثاق من وراء  
الكوسف على نفى الاية الشريفة وارجعه الى ان الاستحاضة  
ستحاضة حتى لا يشكها لعدم تبين تجديد الخروج وما فرغ  
عم عن بيان الحكم حال الاستيثاق تصدى ليان الحائض مع طرح  
الكوسف وزوال المانع فقال ان خرج الدم حج وجب لغسل  
والا فلا فقله عم ولا غل عليها بيان لقوله عم فلتوضوء  
وتصل وفيه اية دلالة على ما رمناه ومنها توصف الدم  
بانه لا يرى بعد قوله عم يسيل من خلف الكوسف صبيا فان فيه  
نصرا بان اعتبار السيلان والصبغ انما هو لعدم تحقق المنع



بالاستيثاق ولا لأصل المقدار كما يوم وسئل عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن  
 المسحاضة ايظها من وجوبها وهي تطوف بالميت قال نعم تقع فيهما الذوات  
 تحيط به فان كان قد تماسكتها فلما اخذ به وان كان فيه خلا وظلمت  
 او يومين ولتغسل وتستحل كرسنها فان ظهر على الكرسف فلتغسل ثم تنقع  
 كرسف اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا قلت خرا الصلوة الى الصلوة ثم تصلي  
 صلاتين بغسل واحد الحديث ومما دله هذه الرواية ان الغسل وجوب لغسل  
 بمجرد خروج الدم بعد ايام الاستظهار به وان وجوب التجدد بدلالة  
 ستيق مدار تجدد الخرج المكشف في تلك الحالة بالظهور على الكرسف  
 وقد بينهما سابقا ان في ذلك التعبير بالظهور دلالة على ان الحكم دائر  
 مدار وان اعتبار النفوذ من الكرسف انما هو بين الخرج لا لتخصيص المقدار  
 وبعد ظهوره فان ربة الدم بعد ذلك اكثفت بالغسل الثاني وان كان الدم  
 صبيا لا يبرئ فلا مناص عن تجديد الغسل كل صلوة الامة الجمع فانه يكتفي  
 لكل صلوة بغسل وروى زرارة عن ابي جعفر قال سئلت عن الطامث  
 تقع بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة  
 فلتغسل وتستوثق من نفسها وتصل كل صلوة بوضوء ما لم ينسد الدم  
 فاذا انعدت اغسلت وملت قوله ثم هي مستحاضة فلتغسل صرح في  
 ان هذا الغسل المأمور به انما هو للاستحاضة وانها في نفسها حدث  
 بوجوب الغسل وكفى به هاديا لما استوه من التفصيل وقوله تستوثق  
 الذي هو مجاز الاجتناب الاخر من الاحتشاء والتكلم واستشفاء والاستد  
 انهم كذب لما يوم من ان هذا التشبه بالمقدار حتى اعتبر بعضهم كون القشة  
 منه وقد لا تقع النفوذ فان هذا يوم فاسد وانما الغرض الاستيثاق  
 كما يد على الاستشفاء والتكلم وقوله وتصل كل صلوة بوضوء عبارة  
 اخرى من عدم اعتبار الغسل بعد الاستيثاق في شيء من الصلوات  
 وفي تعليقه على عدم نفوذ الدم دلالة اخرى واخصر علود واران تجد  
 الحدث مدار تجدد الخرج والتعبير بالنفوذ لقرح بان ايجابه للغسل  
 من حيث عدم منع الكرسف من الخرج لا من حيث المقدار وكيف كان  
 ففي دلالة هذه الرواية في دوران وجوب الغسل مدار خرج

ما فصل



خروج الدم لا يربب ولا اشكال من وجوه شتى وروى الجعفي عن ابي جعفر  
 عم قال المستحاضة تقعد ايام قريتها ثم تحتاب يوم او يومين فاذا  
 هي رات طهرا اغسلت وان هي لم تر طهرا اغسلت واحتشت ولا ترا  
 تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعدت الغسل و  
 اعدت الكرسف وهي صريحة في انها اذا لم يظهر رات دم الاستحاضة  
 اغسلت لذلك واستوثقت ولا حاجة لها الى الغسل واعادتها لانها  
 ظهر من وجوه ويتبين بان تراه على الكرسف وجب تعيد الغسل وتعيد ذلك  
 ستيقاق فبطل ما يوم التكليف وان القليل يوجب الوضوء والمتوسطه غسلا  
 واحدا للغير وروى ابن عباس ابي جعفر عن ابي عبد الله عم قال المستحاضة  
 اذا امسكت اياما قرائها اغسلت واحتشت كرسفها وشظرفا ظهر على الكرسف  
 سف زادت كرسفها وتوضأ وصلى والامر بالوضوء بعد وازداد الكرسف  
 سف من اقوى الادلة على بطلان التكليف ودوران وجوب الغسل مدار الخرج  
 فان هذا ليس من القليل فكيف تزداد الكرسف وتوضأ وليس الى الاستيثاق  
 بان دباد الكرسف وحيث لا يخرج الدم فلا غسل عليها وهو عبارة عن  
 وجوب الوضوء بالتقريب الذي عرفت وروى محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع  
 في الحائض اذا رات دمها بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتعبد  
 الصلوة يوما او يومين ثم تمسكت قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع  
 فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصب منها ز وجها ان اجت وجبها الصلوة  
 دلت على ان الايجاب الصيغ للغسل انما هو لعدم حصول القطع بالاد  
 ستيقاق اما ما رواه الصحاف حيث قال قلت لابي عبد الله عم ان ام  
 ولدي ترى الدم ويل حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا رات الحامل  
 الدم بعد ما مضى عشرة ن يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه من الشهر  
 الذي كانت تقعد فيه وان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتوضأ و  
 تحتش بكرسف وتصل واذ رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت  
 ترى فيه ادم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيض فلتسك  
 عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد من حيضها فان انقطع منها الدم  
 قبل ذلك فلتغسل وتصل فهو وان كان موها البعض ما توجوه وهو ايجاب

اخرى



الاستحاضة للوضوء إلا أنه في مقام الإهمال فإن الأمر بالوضوء في الاستحاضة مطلق لا ينطبق على مذهبهم أيضاً حيث لم يتعرض للغسل للاستحاضة بوجوه من الوجوه مع أن الحاجة إلى احتشاء إنما هي في الاستحاضة فلا دلالة فيها على أن هذا الوجه للاستحاضة بل المفروض كون الدم متجاوزاً حداً القدر بقرينة الأمر بالاحتشاء وجوب الغسل مع ما لا ريب فيه قال ابن الجنيدي في المختصر إن ثقبه منها تغسل ثلثة أعسال والتي لا ثقب منها الكرسف تغسل في اليوم والليلة مرة واحدة وهذا مطلق لما أخرناه في أن الغسل الواحد في اليوم والليلة مما لا بد منه لمن استمر بها الدم وإن استوثقت وأنه لا بد لها من القاء الكرسف في كل يوم مرة بحسب العادة وقال ابن عقيل إن لم يظهر على الكرسف فلا وضوء عليها والغسل وإن ظهر فعليهما لكل صلاتين غسل تجمع بين الظهر والعصر يغسل وبين المغرب والعشاء يغسل وتزاد الغزير يغسل وهذا أيضاً مطلق لما أخرناه ودلت عليه الأخبار فالزوائد الاشتباه من شخبها الممفيد قلة وتبعه من فساد بعد من قلة مذهبه وتلك مدة قلة مبدؤه ومقلدوهم واستدلوا بما توهوه بالأخبار الصريحة في إبطال دعواهم بالناسل مما فسرناه بالأخبار تستغيث عن التعرض للادعاء وكلمات الرجال وقد أمد ولد الشكر والمسن قد فرغت من هذه التحقيقات الرشيد والمطالب النفيس والدقائق والنكا الطيفة

من حضرة آية الله على العالمين دام وجهه الإسلام

الشيخ محمد هادي الطهراني

دام عمره وظله  
وخامس وعشرون  
من رمضان  
البارك  
سنة ١٣٠٢



